LIBRARY
OF THE
Theological Seminary,
PRINCETON, N. J.

Case
Shelf
Book

Division BS494
Section .L275
No. v.15-16

Theologisch-homiletisches

Bibelwerk.

Die Heilige Schrift

Alten und Neuen Testaments

mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfniß des pastoralen Amtes
in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen

bearbeitet und herausgegeben

von

J. P. Lange.

Des

Neuen Testamentes

Fünfzehnter Theil:

Die drei Briefe des Apostels Johannes.

Bielefeld.

Verlag von Velhagen und Klasing.

1865.

Die

Drei Briefe des Apostels Johannes.

Theologisch-homiletisch bearbeitet

von

Karl Braune,

Doktor der Theologie, Geheimem Konsistorialrathe und Generalsuperintendenten in Altenburg, Mitgliede der historisch-theologischen Gesellschaft in Leipzig.

Bielefeld.

Verlag von Velhagen und Klasing.

1865.

Das Uebersetzungsrecht wird von Verfasser und Verlegern vorbehalten.

Der erste Brief des Apostels Johannes.

Einleitung.

§ 1.

Der Inhalt des Briefs.

I. Der Eingang (1, 1—4) hebt den Gegenstand der apostolischen Verkündigung (1, 2) und deren Zweck (3) hervor; der Zweck des Schreibens wird beigefügt (4). —

II. Der erste Haupttheil (1, 5 — 2, 28): Wenn ihr im Lichte wandelt (1, 5 — 2, 2) im Gehorsam gegen sein Gesetz überhaupt (2, 3—6) und gegen das Gebot der Bruderliebe insbesondere (2, 7—14), unbeirrt durch die Lüste (2, 15—17) und die Lügen der Welt (2, 8—23), so werdet ihr einst vor Christo bestehen. — 1. Der Grundgedanke: Gott ist Licht (1, 5). 2. Erste Folgerung: wahre Gemeinschaft (1, 6. 7). 3. Zweite Folgerung: Sünden-Er- und Bekenntniß (1, 8—10). 4. Dritte Folgerung: Versöhnung und Erlösung (2, 1. 2). 5. Merkmal des Lichtwandels: Gehorsam gegen die Gebote, namentlich Bruderliebe (2, 3—11). 6. Warnung und Trost wider Weltliebe (2, 12—17). 7. Warnung und Trost wider den Antichrist (2, 18—28): Schilderung seiner Vorläufer, deren Auftreten in die letzte Zeit weist (18—23), Ermahnung der Gläubigen zur Beständigkeit bei der Gewißheit über den Besitz der Wahrheit und ewigen Lebens (24—28). —

III. Der zweite Haupttheil (2, 29 — 5, 12): Der aus dem Wesen Gottes, des Gerechten, Wiedergeborne (2, 29), ein Wunder Seiner Liebe hier und einst (3, 1—3), ist an Seinen Willen gebunden (3, 4—10a), insbesondre an die Bruderliebe (3, 10b—18), und selig vor und in Ihm (3, 19—24), wie sicher prüfend die Irrgeister (4, 1—6), genießt er Gottes Liebe und beweist Bruderliebe (4, 7—21), siegreich über die Welt, ewigen Lebens gewiß (5, 1—12). — 1. Der Grundgedanke: der aus dem gerechten Gott Geborne thut Gerechtigkeit (2, 29). 2. Die Herrlichkeit der Kindschaft (3, 1—3). 3. Der Weg der Gotteskinder geht durch Gottes Gesetz (3, 4—10a). 4. Die Bruderliebe ist die Hauptsumme des göttlichen Gesetzes (3, 10b—18). 5. Die seligen Folgen des Kindesverhältnisses zu Gott (3, 19—24). 6. Warnung und Mahnung den Irrlehrern gegenüber (4, 1—6). 7. Bruderliebe und Gottesliebe in ihren Beziehungen zu einander auf Grund der Erscheinung Christi (4,7—21). 8. Des Glaubens Kraft (5, 1—5), Zeugniß (6—10) und Gehalt (11 u. 12).

IV. Schluß (5, 12—21) erinnert an die Gabe ewigen Lebens (13), die Zuversicht der Gebetserhörung (14 u. 15) mahnt zur Fürbitte für sündigende Brüder (16—17), und in Erinnerung an die Gewißheit der Erlösung von der Sünde (18) warnt er, der Welt (19) und dem Erlöser (20) gegenüber, vor Abgötterei (21). —

Dieser Versuch wird sich erst in der Auslegung zu rechtfertigen haben. Die Sachlage aber ist hier kürzlich zu verzeichnen. Früher dachte man gar nicht daran, in diesem Briefe einen wohlgeordneten Gedankengang oder nur bestimmte Gedankengruppen, die an einander anschlössen, zu suchen und zu finden. Augustin (expos. in ep. Jo.) begnügte sich mit dem: locuturus est multa et prope omnia de caritate. So sagt Luther in seinen beiden Auslegungen: „der Hauptinhalt dieses ersten Briefes geht auf die Liebe." — „Der Apostel will in dieser Epistel den Glauben wider die Ketzer und die wahre Liebe wider die Lasterhaften lehren." Calvin (in comment. zu den Briefen des N. T.): doctrinam exhortationibus mistam continet. Disserit enim de aeterna Christi deitate, simul de incomparabili, quam mundo patefactus secum attulit, gratia; tum de omnibus in genere beneficiis, ac praesertim inaestimabilem divinae adoptionis gratiam commendat atque extollit. Inde sumit exhortandi

materiam; et nunc quidem in genere pie et sancte vivendum admonet, nunc de caritate praecipit. Verum nihil horum continua serie facit; nam sparsim docendo et exhortando varius est; praesertim vero multus est in urgenda fraterna dilectione. Alia quoque breviter attingit. Lutherische Exegeten, wie Valentin Löscher, Rappolt, meinten, der Brief sei ohne Methode geschrieben; dieser nannte des Johannes Methode die aphoristische. Erst mit dem 18. Jahrhundert, bestimmter seit der Mitte des Jahrhunderts, nach einem Programm des Göttinger Joachim Oporin geschahen Fortschritte, den Plan und die Ordnung in dem Briefe zu erkennen. Bengel erkannte den Eingang (1, 1—4), die tractatio (u. zwar die speziellere 1, 5—4, 21 u. die allgemeinere 5, 1—12) u. den Schluß (5, 13—21). Lücke näherte sich mit seinen 10 Abschnitten (1, 1—4; 1, 5—2, 2; 2, 3—17; 2, 18—28; 2, 29—3, 10; 3, 10—24; 4, 1—6; 4, 7—5, 5; 5, 6—12; 5, 13—21) wieder der aphoristischen Weise. Nach v. Hofmann's Vorgang, der (Schriftbew. 2, 2. S. 335—337), vom Eingang (1, 1—4) und vom Schluß (5, 18—21) abgesehen, 4 Theile annimmt (1, 1—2, 11; 2, 12—28; 2, 29—3, 22; 3, 23—4, 21; 5, 1—17), hat Luthardt in einem Programm 1860 nach dem Eingang folgende Theile angenommen: 1, 5—2, 11; 2, 12—27; 2, 28—3, 24a; 3, 24b—4, 21—5, 1—21. — Ebrard theilt: 1, 1—4; 1, 5—2, 6; 2, 7—29; 3, 1—24; 4, 1—5, 3a; 5, 3b—21. — Ewald hat nur 3 Theile: 1, 1—2, 17; 2, 18—4, 6; 4, 7—5, 21 angenommen. Huther, der auf de Wette's Veranlassung, in der ersten Ausgabe seines Commentars, nach den drei Grundgedanken: Gott ist Licht (1, 5), gerecht (2, 29), die Liebe (4, 8), gruppirt hatte, hat diese Ordnung als unhaltbar aufgegeben und in der zweiten Auflage 1, 5—2, 11; 2, 12—28; 2, 29—3, 22; 3, 23—5, 17, als Theile angenommen, wobei er den von 1 und 2 in einem Zusammennehmen frei gibt. Düsterdieck nimmt nach dem Eingang 1, 1—4. zwei Haupttheile (1, 5—2, 28; u. 2, 29—5, 5) u. einen doppelten Schlußsatz (5, 6—13 u. 14—21.)

Vgl. Lücke Kap. 5. Düsterdieck 1, S. XI—XXVII. Huther, S. 3—12.

§. 2.

Der Charakter des Briefs.

1. Was der Brief behandelt, ist: Gott ist Licht, Liebe, gerecht, aus Gott, Gottes Kind sein, aus Gott geboren sein, in Gott sein und bleiben; Sein Sohn, der von Anfang ist und den der Vater gesandt hat, der im Fleisch erschienen ist, des Teufels Werke zu zerstören, der sein Leben für uns gelassen hat, der die Versöhnung ist für Alle, der ganzen Welt Sünde, unser Paraklet ist, in dem ewiges Leben ist, in dem wir sind und bleiben, den wir schauen werden, wie Er ist; Sein Geist, der Geist der Wahrheit, von dem wir haben: Sein Wort, das ewig ist; die Gemeinschaft mit den Aposteln, mit dem Vater und dem Sohne, das Gebet, die Fürbitte, die Freimüthigkeit auch im Gerichte, der Glaube, der die Welt besiegt, die Liebe zu den Brüdern, die auch das Leben läßt, die Hoffnung, die sich reinigt; — der Teufel, der Geist des Betrugs, Lüge, Finsterniß, der Widerchrist, die Welt, die Lust der Augen, des Fleisches, die Hoffart, die Sünde, welche formell Gesetzlosigkeit, innerlich Ungerechtigkeit ist, die Todsünde, vom Teufel, des Teufels Kind sein, der Haß, der Tod, die Abgötter. — Es sind fast durchaus ethische Begriffe, sehr wenige sind dogmatische, und diese sind immer gleich von dem Ethischen, das sie in sich tragen, entbunden und so mit diesem Gehalte eingereicht; so Christi Sterben und Tod (2, 2. 3, 16). Das ganze Lebensgebiet durcheilt der Verfasser in diesem Briefe, aber nur ein kleiner Kreis dogmatischer Begriffe ist es, aus dem er dazu die Kraft entlehnt: die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleische, Sein Wandel und Sein Streben, wie Sein Fürbitten ist die in Wirksamkeit gesetzte Christologie und das Leben des durch die Wiedergeburt der Macht des Teufels entrissenen und mit dem Vater und dem Sohne verbundenen Christen in kirchlicher Gemeinschaft durch die Welt hin mit ihrer Verführungsmacht im Einzelnen und in Gruppen bis in die Seligkeit ewigen Lebens nach dem Gericht — ist das Lebensgebiet, der Umfang ethischer Anschauungen in diesem Briefe. Wir haben es hier ebensowohl mit dem ins Leben umgesetzten Glauben an die Gottheit Christi, dann mit dem Leben in Christo, als mit dem theologisch durchdachten Leben in Christo zu thun, das auf den Glauben an die Gottheit Christi hinführt. — Während das Evangelium den Glauben an Jesum stärken und mehren will, wie v. Hofmann (Schriftbeweis 2, 2, S. 337) sagt, zeigt der Brief das sittliche Verhalten auf, welches dem Glauben nothwendig und nur dem Glauben möglich ist. —

2. Unser Brief behandelt nun diese Begriffe nicht als abstracte Gedankendinge, sondern als Lebensanschauungen, Lebenserfahrungen, Thatsachen, konkrete Erscheinungen des Lebens. „Man kann nicht sagen, ob uns aus dem Briefe mehr die kunstlose Naivität eines kindlichen Gemüths, oder die ernste Hoheit eines tiefsinnigen Mannes entgegentritt, weil hier in der That beides in der innigsten Verbindung erscheint." (Düsterdieck). Sicher, leicht,

gewandt handhabt der Verfasser die gewichtigsten Begriffe und Gedanken; er ist ihrer vollkommen mächtig, er hat sie eben erlebt, sie sind ihm eigen, er ist mit ihnen vertraut. Er will sie auch bei seinen Lesern ins Bewußtsein erheben, auf die Erkenntnitz kommt's ihm an. Daher οἴδατε, οἴδαμεν, δοκιμάζετε, γινώσκετε, ἵνα γινώσκωμεν, ἵνα εἰδῆτε. Eigenthümlich ist die immer wiederkehrende Wiederholung von Satz und Gegensatz; das ist aber nicht einfache Antithese; das Prädikat des Satzes wird zum Subjekt des Gegensatzes oder umgekehrt; es hebt der Gegensatz nur eine neue Seite hervor und führt so weiter. Vgl. 1, 6 f., 8 f. 2, 4—6, 9 ff. 22 f., 3, 3—6 ꝛc. Ueber den Gebrauch von καὶ statt δὲ, von ὅτι, ἵνα u. dergl. s. Ebrard, S. 9. Johannes verfährt eben weder dialektisch, wie Paulus, oder rhetorisch, wie der Hebräerbrief, sondern spekulativ, kontemplativ, den Gedankengehalt notirend, ohne die Verhältnisse der Gedanken zu einander zu markiren. Treffend erinnert Huther an den Accord, den der Apostel anschlägt und eine Zeit lang forttönen läßt, aus dem er einen Ton festhält zu neuem Accord, durch den er in eine neue Tonart weiter führt. Es ist die Dialektik der Kontemplation, der Erfahrung. „Charakteristisch ist die Einfachheit und Schmucklosigkeit der Darstellung; mag der Apostel die göttlichen Wahrheiten an sich darlegen, mag er ermahnend, mag er warnend zu seinen Lesern reden, immer behält die Sprache die gleiche Ruhe und Bestimmtheit: nirgends zeigt er eine leidenschaftlich erregte Gemüthsstimmung; überall spiegelt sich die Stille des im seligen Frieden ruhenden Herzens ab, in der er sicher ist, daß das einfache Aussprechen der Wahrheit genügt, um seiner Rede den Eingang in die Gemüther zu verschaffen. Zugleich herrscht in dem Briefe ein fester männlicher Ton, entgegengesetzt jeder weichlichen Gefühlsschwärmerei, die dem Apostel so wenig eigen ist, daß er bei aller Innerlichkeit des Lebens beständig darauf dringt, daß die Wahrheit derselben sich in der That bezeuge. — Bemerkenswerth ist auch, daß er einerseits zu seinen Lesern, wie ein Vater zu seinen Kindern redet, andrerseits aber nicht verkennt, daß sie nicht mehr Unmündige seien, denen er Neues zu verkündigen habe, sondern daß sie ihm ganz gleich seien, mit ihm im Besitz der Wahrheit, die er ausspricht, alles des Lebens, das er nicht erst in ihnen schaffen, sondern nur in ihnen zu erhalten bemüht ist, stehen" (Huther). Dieser Brief, „eine That heiliger Liebe", „erscheint dem einfachsten Leser, wenn nur sein Herz eine Erfahrung von der christlichen Heilswahrheit hat, unmittelbar verständlich, aber auch dem tiefsten christlichen Denker unergründlich, beiden aber gleich lieb und erquicklich. Grade in der Weise, wie der Verfasser unsers Briefs das christliche Leben, Glauben, Lieben in seinem tiefsten Grunde, in seinem unendlichen Reichthum erfaßt, zeigt sich in besonderer Klarheit, daß die Thorheit Gottes alle Weisheit der Welt zu Schanden macht; denn was in unserm Briefe mit fast spielender Leichtigkeit oder wenigstens mit der völlig kunstlosen Einfalt eines Herzens, das in der wirklichen Lebensgemeinschaft mit dem Herrn alle Schätze der göttlichen Weisheit besitzt und in der heiligen Sorge der Liebe mittheilt, und was hier mit der siegreichen Zuversicht und der freudigen Gewißheit der unwidersprechlichen Wahrheit über den Quell und das Wesen des christlichen, d. h. ewigen Lebens gesagt ist, das ist unendlich viel mehr, als alle Weisheit der Welt zu Hauf jemals erreichen kann, und auch mehr, als selbst die christliche Weisheit je ausdenken und ergründen kann." (Düsterdieck.) Ganz unverkennbar verbindet sich mit unübertrefflicher Milde, Zärtlichkeit und Innigkeit der Liebe auf wunderbare Weise der entschiedenste Ernst und tiefschneidende Schärfe des Urtheils. „Es scheint nicht sowohl, als ob nur ein Vater zu seinen geliebten Kindern, sondern als ob ein Verklärter aus der höheren Welt zu Menschen rede. Die Lehre von der ruhig thätigen, Alles unermüdet versuchenden, nie sich erschöpfenden himmlischen Liebe hat nirgends in einer Schrift sich so vollkommen bewährt, wie in dieser" (Ewald). — Mit solchen durch die Auslegung auf's glänzendste bestätigten Zeugnissen kann man sich schon trösten über die Anklagen, daß in der Ordnungslosigkeit des Briefes die Altersschwäche des Verfassers zu erkennen sei, der bald einen angeregten Gedanken planlos abbreche, bald in das ewige Einerlei eines alten Mannes verfalle (S. G. Lange, Eichhorn, Ziegler). Und dem Vorwurf des Meisters der Tübinger Schule, v. Baur, daß es an der Frische des unmittelbaren Lebens fehle und die Zartheit und tiefe Innigkeit der Johanneischen Anschauungs- und Darstellungsweise sich gar zu sehr in einen kindlich weichlichen, ins Unbestimmte zerfließenden, in steten Wiederholungen sich ergehenden, der logischen Energie ermangelnden Ton aufgelöst habe, ist Hilgenfeld's Erklärung entgegenzustellen, daß dieser Brief zu den schönsten Schriften des N. T. gehöre, daß er gerade in dem, was das subjektive, intensive Leben des Christenthums betrifft, besonders reich und originell sei, und daß der frische, lebendige, anziehende Charakter des Briefes gerade darin bestehe, daß er uns mit solcher Vorliebe in die innere Erfahrung des ächt christlichen Lebens einführe. —

§. 3.

Verfasser des Briefs.

1. Wenn man die Zeugnisse der alten Kirche ins Auge faßt und die Zeugen über den Verfasser unsers Briefs genau vernimmt, so bleibt kein Zweifel darüber, daß der Apostel Johannes für den Verfasser ohne allen Widerspruch gehalten worden ist. — Bei den apostolischen Vätern kommen mehrere Anspielungen und Erinnerungen an unsern Brief vor. Ebrard hat sie in der Einleitung § 3. S. 14—16 mitgetheilt und Verwandtes beigefügt. Das wichtigste Zeugniß ist jedenfalls bei Polykarp, einem Schüler des Johannes, der 168 als Märtyrer starb, in dessen Brief an die Philipper Kap. 7: *πᾶς γὰρ ος ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστι.* Das nennt Ebrard eine „unverkennbare deutliche Reminiscenz", Düsterdieck eine „ungezwungene Benutzung von Joh. 4, 2. 3. — Sehr bedeutend ist das Zeugniß des Kanon des N. T., den Muratori vor etwa 100 Jahren edirte und der deßhalb der muratorische Kanon heißt. Er ist nach Wieseler's sorgfältiger Forschung (s. Stud. u. Krit. 1847, S. 815—857) nach 170 post Christ. von einem Kirchenlehrer aufgezeichnet, um Katechumenen über die in seiner Gemeinde geltenden Urkunden des christlichen Glaubens zu unterrichten. Dort steht nun nach dem, was über das vierte Evangelium und dessen Entstehung gesagt ist: quid ergo mirum, si Johannes tam constanter singula etiam in epistolis suis proferat, dicens in semet ipso (1. Joh. 1, 1): quae vidimus oculis nostris et auribus audivimus et manus nostrae palpaverunt, haec scripsimus; sic enim non solum visorem, sed et auditorem, sed et scriptorem omnium mirabilium domini per ordinem profitetur. Und nach Aufzählung der Paulinischen Briefe: epistola sane Judae et superscripti Johannis duae in catholica habentur. Unter diesen zwei Briefen des Johannes sind nicht, als sei jenes Citat aus dem 1. Joh. zugleich für Aufführung dieses Briefs genug, der 2. u. 3. Johannes zu verstehen, wie Schleiermacher, Lindner und Ebrard (Herzog, Enc., S. 98 f.) annehmen, noch ist der 2. nur als Anhang des 1. aufgefaßt und dieser und der 3. gemeint, wie Hug annimmt, sondern der 1. und 2. als eigentlich katholische Briefe, da der 2. an die *κυρία* gerichtete Brief nicht als für eine Person, sondern als an eine Gemeinde geschriebener galt; es ist also der 3. Brief übergangen, nicht weil er für weniger johanneisch gegolten, sondern weil er weniger lehrhaft und nur als Privatbrief an eine einzelne Person angesehen werde. — Die dem muratorischen Fragment gleichzeitige Peschito bezeugt gleichfalls die Authentie dieses Briefs. — Seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts werden die Anführungen dieses Briefs bei den Kirchenvätern Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien, Origenes, Cyprian häufiger. — Daß die Aloger, welche, wie Epiphanius angibt, des Johannes Evangelium und Apokalypse verwerfen, auch den ersten Brief verworfen haben, ist sehr wahrscheinlich, aber ohne große Bedeutung. Ebenso kann's nichts austragen, daß Marcion mit seinen Anhängern die Johanneischen Schriften nicht in ihrem Kanon hatten. Eusebius, dessen formelle Mängel, schwülstiger Stil, lückenhafte Behandlung, unpragmatische Darstellung von der Gründlichkeit, Sorgfalt und Gediegenheit seiner umfassenden und mühsamen historischen Forschungen weit überragt und aufgewogen werden, rechnet den Brief in seiner Kirchengeschichte (3, 24. 25) zu den Homologumenen und Hieronymus bemerkt (de viris illust. c. 9): ab universis ecclesiasticis viris probatur. — Ganz vortrefflich ist auch für diesen Punkt die kleine, aber schwerwiegende Schrift C. Tischendorf's: Wann unsre Evangelien geschrieben wurden. Leipzig 1865.

2. Unterstützt werden diese äußern Zeugnisse durch die innern, welche sich aus einer Vergleichung des Briefs mit dem Evangelium Johannis ergeben. Sowohl der Kreis der Gedanken, als der Ausdruck derselben und die Diction im ersten Brief und im Evangelium sind ganz dieselben und was §. 2, 1. 2. über jenen gesagt ist, kann und muß mit geringen Modifikationen auf dieses angewendet werden. Vgl. Grimm: Ueber das Evangelium und den 1. Brief des Johannes als Werke eines und desselben Verfassers in St. u. Krit. 1847, S. 171—181 und über den 1. Brief und sein Verhältniß zum 4. Evangelium ebenda 1849, S. 269—303. — „Wie im Evangelium tritt der Schriftsteller hier als solcher ganz zurück, mag von sich selbst nicht reden, noch weniger etwas durch das Gewicht seines Namens und seines Ruhmes stützen, obgleich er hier nicht einmal als ruhiger Erzähler, sondern als Briefsteller, als Ermahner und Lehrer, als Apostel und dazu als dieser damals einzige Apostel seinen Lesern gegenüber tritt. Es ist dieselbe zarte Scheu des allgemeinen Sinnes, dieselbe höhere Ruhe und Gelassenheit seines Geistes und besonders auch dieselbe ächt christliche Selbstbescheidung, die ihn als Apostel so ganz zurücktreten und überhaupt so wenig von sich reden läßt: nur rathen und warnen, nur an die einmal gewonnene höhere Wahrheit erinnern will er; und je höher er steht, desto weniger will er die „Brüder" durch sein besonderes Ansehen und seine Befehle beugen. Aber er wußte, wer er sei, und jedem Worte fühlt man an, daß er nur so reden, so rathen, so warnen

konnte. Das einzigartige Bewußtsein, welches ein Apostel, je älter er wurde, in sich fühlen konnte, und welches besonders er, als der einstige Lieblingsjünger hatte, die ruhige Ueberlegenheit, Klarheit und Festigkeit alles Denkens über die christlichen Dinge, die reichste Erfahrung eines im siegreichen Kampfe mit allem Unchristlichen gestählten langen Lebens und die unter dieser Ruhe verborgene Glut einer Rede, der man leicht anfühlt, wie wenig sie die Liebe als ein Höchstes im Christenthume umsonst empfehle — dies Alles trifft bei unserm Sendschreiben so wunderbar zusammen, daß jeder Leser jener Zeit freilich auch wohl ohne alle weitere Andeutung leicht merken konnte, wer er sei. Aber wo es der Zusammenhang der Rede mit sich brachte, läßt der Schriftsteller auch offen genug fühlen, daß er einst Christus selbst so nahe als möglich stand (1, 1—3, 5, 3. 6. 4, 16), ganz ähnlich wie er im Evangelium in solchen Fällen sich ausdrückt; und das Alles so ungesucht und so einfach, so sehr ohne die geringste Spur einer Nachahmung auf irgend einer der beiden Seiten, daß Niemand verkennen kann, derselbe Schriftsteller und derselbe Apostel müsse beide Schriften verfaßt haben." (Ewald, Die Johann. Schriften. I, S. 431 f.) — Füge dazu das kühne Selbstzeugniß mit dem Gepräge der Wahrheit, 4, 6. — Ueberraschend ist die Summe von Parallelstellen in beiden Schriften:

1. Joh.	Ev. Joh.
1, 1. 2.	1, 1. 2. 14.
4.	15, 11.
	16, 24.
10.	5, 38.
2, 1. 2.	14, 16.
	11, 51. 52.
	13, 15. 34. 35.
4—6.	14, 21—24.
	15, 10.
8.	13, 34.
11.	12, 35.
23.	15, 23. 24.
	5, 24.
27.	14, 26.
3, 1.	17, 25.
8.	8, 44.
10.	8, 47.
13—15.	5, 24. 38.
	15, 18. 19.
16.	15, 12, 13.
22.	9, 31.
	16, 23.
4, 5. 6.	3, 31.
	15, 19.
	8, 47.
9.	3, 16.
16.	6, 69.
5, 3. 4.	14, 15.
	16, 33.
9.	5, 36.
12.	3, 36.
	14, 6.
13.	20, 31.
14.	14, 13. 14.
	16, 23.

Weit über die Hälfte der aus dem Evangelio entnommenen 35 Stellen ist aus den letzten Reden des Herrn vom 12. bis 17. Kapitel. Da ist die Receptivität des Zeugen besonders stark in Anspruch genommen; da hat sie ihre Stärke bewährt, Da, wo er sich am lebendigsten hingab, nahm er am stärksten in sich auf. Das ist ganz Johanneisch. Vergleiche darüber besonders Lange, das Evangelium Johannis, §§. 1—3, Bd. IV, S. 1 ff.

3. An der Aechtheit dieses Briefs als eines apostolischen Sendschreibens hielt ohne allen Widerspruch die Kirche fest, bis Joseph Scaliger keck den Einfall aussprach: tres epistolae Johannis non sunt apostoli Johannis. Darauf erhob sich in der Zeit der atomistischen Kritik des Rationalismus S. G. Lange (Die Schriften des Johannes übersetzt und erklärt, Bd. 3, S. 4 ff.), und obwohl er den äußeren Zeugnissen nicht zu widersprechen wagte, mäkelte er doch aus inneren Gründen, welche zu dem Zweifel berechtigten, ob der Brief eines Apostels würdig sei, an demselben: es fehle alles Individuelle und Lokale, die Uebereinstimmung mit dem Evangelium erweckt den Verdacht von ängstlicher Imitation, sklavischem Nachahmen; vor der Zerstörung Jerusalems war Johannes noch nicht alt genug, um solch Werk der Altersschwäche zu produziren; er mag die Zerstörung nicht erwähnt haben, weil sie ein kitzlicher Punkt sei u. dergl. — Bretschneider (Probabilia) ist ein bedeutenderer Gegner; allein er hat sich selber von der Grundlosigkeit seiner Zweifel an der Authentie der johanneischen Schriften überzeugt. Cludius (Uransichten des Christenthums), welcher behauptete, der Brief sei ein Machwerk eines Judenchristen, und Horst (in Henke's Museum für Religionswissenschaft von 1803), sind nur wegen ihrer Keckheit, und Paulus (Die 3 Lehrbriefe des Johannes wortgetreu mit erläuternden Zwischensätzen übersetzt und nach philologisch-notiologischer Methode erklärt. Mit exegetisch-kirchenhistorischen Nachweisungen über eine sittenverderbliche magisch-persische Gnosis, gegen welche diese Briefe warnen. 1829), der wie Bretschneider den Presbyter Jo-

hannes als Verfasser annahm, wegen seiner Mißhandlung dieses Briefs zu notiren.

4. Viel bedeutender sind die Angriffe der Tübinger Schule auf die Authentie unsers Briefs. Sie geht mit Hegel von einem Gottesbegriff aus, nach dem der Mensch das wahrhaft Andre Gottes ist; die darwinsche Theorie, kann man sagen, haben sie bereits für ihre Geschichtsauffassung angewandt: das Christenthum ist nicht fertig vom Himmel gekommen, kein Wunder, kein Privilegium bestimmter Personen, sondern aus dem innersten Wesen des Geistes, dem natürlichen Bewußtsein des Menschen ächt geschichtlich, ohne Offenbarung und Inspiration, in einem nach allgemeinen Gesetzen geschichtlicher Entwickelung verlaufenden Prozesse entstanden. Das wahre Urchristenthum war ein von Christus wenig modifizirtes Judenthum, ganz ebionitisch, wie es bei Petrus und Johannes in der Apokalypse, oder heidenchristlich, wie bei Paulus (Römer-, Korinther-, Galaterbriefe), der freilich in der Lehre vom Gesetze weiter fortgeschritten ist. Daher entstand ein Kampf zwischen ihm und den andern Aposteln, in welchem Männer, die befähigt genug waren, Verständigung und Versöhnung der beiden Parteien zu bewirken, zu christlicher Anschauung fortgeschritten sind und die übrigen neutestamentlichen Schriften geschrieben haben, in welchen eigentlich nichts als unhistorische Tendenzschriften nicht ohne Legenden zu sehen sind, und das ist geschehen in der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Das gilt nun auch von diesem Brief. Zuerst hielten Köstlin (Lehrbegriff des Ev. ꝛc. 1843) und Georgii (Theol. Jahrbücher 1845) den Verfasser der Briefe auch für den Evangelisten; dann hielt zuerst Zeller, der die Identität des Verfassers beider Schriften noch 1842 vorausgesetzt hatte, in der Recension von Köstlin's Schrift es für denkbar, daß Briefe und Evangelium von zwei verschiedenen Verfassern geschrieben seien. Diese Ansicht erhob v. Baur, der Meister (Theologische Jahrbücher 1848), zu apodiktischer Gewißheit und zwar in der des Weise, daß der Brief ein schwaches Nachbild des Evangeliums ward, wogegen Hilgenfeld (Das Evangelium und die Briefe Johannis 1849 und die theologischen Jahrb. 1855) in dem Brief ein glänzendes Vorbild für das Evangelium erkannte und nachwies. — Baur geht von der unbegründeten Supposition aus, daß der Verfasser 1. Johannes 1, 1—3. das absichtliche und angelegenste Bemühen zeige, für eine und dieselbe Person mit dem Evangelisten angesehen zu werden; in 5, 6—9. sieht er in Folge eines exegetischen Mißverständnisses eine leere Spielerei, göttliches und menschliches Zeugniß zu unterscheiden. Daraus erweist er das ungeschickte Nachahmen des Briefstellers. Aus dem Vergleich der eschatologischen Vorstellungen des Briefs (2, 18—23, 3, 2) mit denen des Evangeliums (14, 3. 18 ff. 23. 16, 16. 22), wie 5, 6 mit Joh. 19, 34 entnimmt er, daß im Briefe eine materiellere, äußerlichere, im Evangelium eine ideellere und innerlichere Anschauungsweise herrsche. Die Vorstellung der Sühne, ἱλασμός (1, 7. 2, 2. 4, 10) und des παράκλητος, des fürbittenden Hohenpriesters, eigne mehr dem Ideenkreis des Hebräerbriefes und liege dem des Evangelium fern, ihm fremd. Endlich findet Baur den Brief ganz montanistisch, da derselbe die Gemeinschaft der Christen als eine sündlose, heilige ansehe, das χρίσμα erwähne und unevangelisch Erlaß von Todsünden unterscheide. Aber unser Brief unterscheidet nicht eine höhere Klasse von spiritualen Christen von niederern Klassen der übrigen Christen, der Psychici, sondern die gläubigen Christen von der unheiligen Welt; an das Salböl für die Täuflinge, von dem Tertullian zuerst Erwähnung thut, ist im Briefe nicht zu denken, noch gedacht; und aus den von Tertullian aufgeführten Todsünden (homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi dei) hätte Baur nicht blos drei: Abgötterei (5, 21. 3, 4), Mord (3, 15), Ehebruch oder Hurerei (aus der Ueberschrift ad Parthos, die aus πρὸς παρθένους corrumpirt) sehr willkürlich ausheben und noch weniger bemerken dürfen, daß der Verfasser nicht die äußere Handlung, sondern das Innere der sittlichen Gesinnung überhaupt meine; denn das ist eben nicht montanistisch. — Wenn Hilgenfeld 1. Joh. 1, 5. 7. darin, daß Gott φῶς, ἐν τῷ φωτί sei, eine zu materielle und räumliche Vorstellung findet, aus 1. Joh. 3, 4., wo die Sünde ἀνομία genannt ist, und 2, 7. 8., wo von dem alten Gebote der Liebe die Rede ist, auf ein befreundetes Verhältniß zum mosaischen Gesetze geschlossen wird; wenn er behauptet, dem Briefe sei die im Evangelio bestimmt ausgesprochene Idee des persönlichen Logos fremd, obwohl ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ dem Logos identisch und ἡ ζωή in Christo hypostatisch gedacht ist; dem heiligen Geist sei Persönlichkeit nicht zugeschrieben, da er ihn mit χρίσμα bezeichne und nicht παράκλητος nenne, obwohl er τὸ μαρτυροῦν heißt (1. Joh. 5, 6); es schließe die Mahnung des Briefs, sich so zu verhalten, daß der Gerichtstag ohne Beschämung erwartet und bestanden werden könne, die Vorstellung des Evangeliums aus, das für die Gläubigen ein Gericht nicht annimmt, — so ist das exegetisch eben so unhaltbar, als in der Idee des σπέρμα (3, 9), in der Vorstellung des χρίσμα, und in dem

Gedanken, daß man Gott nicht fürchten, sondern nur lieben solle (4, 18. 19), gnostische Elemente zu erkennen, welche in das nach-apostolische Zeitalter gehören. Auf das χρίσμα führte bei dem Gegensatz des Christen zu dem ἀντίχριστος das Salben als alttestamentlicher Typus, auf das σπέρμα die Vorstellung von der Geburt aus Gott, wobei die Grundanschauung von der Sühne für alle Sünde der ganzen Welt einen Gedanken an eine dualistische Scheidung und einen metaphysischen Grund ohne ethischen Lebensprozeß nicht aufkommen läßt, und die Liebe zu Gott ist nicht ein gnostisches Fündlein, sondern einfach christliche, göttliche Forderung. Was hilft da alles Lob, das Hilgenfeld dem 1. Brief Johannes, auf den er sich auch nur allein bezieht, ohne auf den 2. und 3. einzugehen, wenn auch auf dem Titel seines Buchs steht: Briefe, und dessen Verfasser spendet, ihn einen großen selbstständigen Denker nennt, und doch als blinden Nachbeter des gnostischen Systems seiner Zeit ansieht, der nur die spekulativen Momente desselben zu praktischen ausgeprägt habe, so daß er den 1. Brief als weniger vergeistigt und daher für älter ansieht als das Evangelium! Und wie vermag derselbe diejenigen, welche eine pseudepigraphische Literatur des neuen Testaments perhorresciren, beschuldigen, sie übersehen den wichtigen Umstand, daß in der ersten christlichen Zeit der Begriff des literarischen Eigenthums, wie er jetzt ist, fehlte; der moderne Begriff fehlte, das ist auch nicht übersehen worden, aber es fehlte noch mehr jede Leichtfertigkeit irgend eines Fälschers. Der Prätension der Tübinger Schule entspricht in keiner Weise, was sie bietet. Vgl. Dietlein: Urchristenthum. Düsterdieck, Bd. 1, S. XXXV —Cl. Huther, S. 19—28. Brückner zu de Wette's Handbuch, S. 316 ff. —

§. 4.

Die Leser des Briefs.

1. Augustin citirt 1. Joh. 3, 2. wörtlich, indem er sagt: quod dictum est ab Joanne in epistola ad Parthos (quaest. evang. 2, 39). Possidius führt in seinem indiculus operum S. Augustini die Tractate über unsern Brief als de ep. ad. Parthos sermones decem an. So ist diese Bezeichnung wenigstens in die Benedictiner-Ausgabe der Werke Augustin's und sogar in einige lateinische Codices und in mehrere Schriften (Vigilius Tapsensis, Cassiodor, Beda) gekommen. — Grotius weiß schon sie zu deuten und zu verwenden: vocata olim fuit epistola ad Parthos i. e. ad Judaeos Christum professos, qui non sub Romanorum, sed Parthorum vivebant imperio in locis trans Euphratem, ubi ingens erat Judaeorum multitudo, ut Neardae, Nisibi et aliis in locis. Et hanc causam puto, cur haec epistola neque in fronte nomen titulumque apostoli, neque in fine salutationes apostolici moris contineat, quia nimirum in terras hostiles Romanis haec epistola per mercatores ephesios mittebatur multumque nocere Christianis poterat, si deprehensum fuisset hoc, quamquam innocens, litterarum commercium. Clemens von Alexandrien (opera ed. Potter fragm. 1011) bemerkt, der 2. Brief sei ad virgines geschrieben (vgl. Einleitung zum 2. Brief). Es konnte πρὸς παρθένους in πρὸς πάρθους verschrieben und die corrupte Unterschrift des 2. Briefs entstanden, Aufschrift desselben geworden und so als Unterschrift zum 1. Brief gezogen worden sein, wie Hug annimmt. Oder es kann, wie bei einem Codex der Apokalypse, in der Unterschrift des 1. und 2. Briefes Ἰωάννου nach παρθένου gestanden haben, woraus dann jene Verstümmelung und Bezeichnung entstanden sei, wie Gieseler (K. G. 1, S. 139) meint. Offenbar liegt ein Versehen vor, und da Hug's Annahme doch noch einfacher als die Gieseler's ist, dürfte sie sich zur Lösung des Räthsels empfehlen. Mit dem Heidelberger Paulus diese Ueberschrift aus πρὸς πάντας entstanden sein zu lassen, oder eine Corruption bei Augustin und als ursprünglich: ad Pathmios (Serrarius), ad sparsos (Wegscheider), adpertius (Semler) zu konjekturiren, hilft nicht weiter. Offenbar wird der Leserkreis auf diesem Wege nicht gefunden. —

2. Ebensowenig ist mit Benson aus ἀπ' ἀρχῆς (2, 7. 13. 14) an die Leser in Judäa und mit Lightfoot wegen des Gajus 3. Joh. 1. und 1. Cor. 1, 14, an Korinth, als die Gemeinde zu denken, an die der 1. Brief geschrieben sei. Der Brief ist eben nicht an eine bestimmte Gemeinde gerichtet; deßhalb fehlen auch nähere Angaben von konkreten Beziehungen und persönlichen Verhältnissen. Da alttestamentliche Vorstellungen nur gelegentlich und leise durchblicken, vor Götzendienst aber ausdrücklich gewarnt wird, hat man nach Düsterdieck's feiner Bemerkung §. 7 an heidenchristliche Gemeinden zu denken, und zwar, da er „die das ewige Leben einschließende Erkenntniß des wahren Gottes in Jesu Christo einem blendenden Heidenthum und einer widerchristlichen Gnosis entgegenstellt", stimmt es ganz gut mit der Geschichte, nach welcher Johannes seinen Sitz in Kleinasien genommen hat, wenn hier auch die Gemeinden gesucht werden, an welche diese Encyklika gerichtet sein dürfte. Man wird aber nicht an eine einzelne, am wenigsten mit Hug an die zu Ephesus, sondern an mehrere, „an den ephesinischen Gemeindekreis des Johannes" (Lücke), vielleicht an alle, auf die sich die persön-

liche Wirksamkeit des Apostels ausdehnte (Huther), zu denken haben.

§. 5.

Die Briefform.

1. Mit der Aufgabe einer Encyklika, einem Cirkularschreiben, hängt es zusammen, daß Manches fehlen kann und fehlt, was sonst bei Briefen sich findet: die spezielle Zuschrift, die besondern Grüße. So fehlt die gewöhnliche Briefaufschrift ja auch bei dem Brief an die Hebräer und alle Begrüßung zum Schluß im Jakobusbrief. Sieht man davon ab, so fehlt nichts, was zur brieflichen Form gehört: γράφω findet sich 7, γράφωμεν 1, ἔγραψα 6 mal; ὑμῖν, ἐν ὑμῖν, ὑμεῖς und ὑμᾶς kommt 36 mal, die Anrede τεκνία und παιδία 10, ἀγαπητοί 6, πατέρες und νεανίσκοι je 2, ἀδελφοί 1mal vor. Den Eingang (1, 1—4) kann man mit Calov (biblia N. T. illustrata, Tom. II, S. 1582, Francof. 1676) nach dem Vorgange von Estius schon so ansehen, als liege ihm das gewöhnliche Schema einer Briefaufschrift zu Grunde; Lücke nimmt ihn als Erweiterung einer solchen. Des Baronius Ansicht (anal. eccl. an. 99. II. S. 964), die Aufschrift möchte, wie etwa ein Couvert unsrer Tage, verloren gegangen sein, ist eben so unnöthig als grundlos. Diesem Formellen entspricht der Briefgeist, den Baco treffend zeichnet, wenn er sagt: epistolae habent plus nativi sensus, quam orationes; plus etiam maturitatis, quam colloquia subita. Sehr richtig bemerkt daher Düsterdieck (I, S. X): „das ganze Schreiben ist so sehr von dem lebendigen, persönlichen Verhältniß zwischen Schreiber und Leser getragen, die Pertinenz der schriftlichen Paraklese ist eine so unmittelbare persönliche, daß schon aus diesem Grunde das Schreiben als ein wirklicher Brief erscheinen muß. Diese briefliche Natur drückt sich aber auch in der ganzen Haltung und Bewegung der kleinen Schrift aus. Bei aller Ordnungsmäßigkeit herrscht jene leichte Natürlichkeit und Ungezwungenheit in der Darstellung, wie sie dem unmittelbaren Interesse und der parakletischen Tendenz eines Sendschreibens entspricht; dagegen tritt die strenge fortschreitende dialektische Entwickelung, welche einer Abhandlung oder auch einer Homilie eigenthümlich ist, zurück." —

2. Man thut daher ganz gut, wenn man mit der alten Kirche diese Schrift als Johanneischen Brief festhält. Erst Ende des 17. Jahrhunderts trat Heidegger (enchiridion bibl. p. 986) mit seiner neuen Ansicht hervor: accedit, quod scriptum hoc, licet epistola insigniatur, censeri tamen possit brevis quaedam christianae doctrinae epitome et evangelii a Johanne scripti sanctum quoddam enchiridion, cui adhortationes quaedam pro communi totius ecclesiae conditione adjectae sunt. Non enim, ut reliquae epistolae, inscriptione ac salutatione inchoatur, neque etiam salutatione et voto clauditur. Obwohl Bengel die Schrift epistola nennt, sieht er sie doch mehr für libellus an. Michaelis (Einleitung, S. 1520) nennt sie Abhandlung. Storr (über den Zweck der evangelischen Geschichte u. Briefe Johannes, S. 384, 401 f.) nennt sie den polemischen, Berger (Versuch einer moralischen Einleitung ins N. T. II, S. 179 f.) den praktischen Theil des Evangeliums; Reuß (Die Gesch. der heiligen Schriften N. T., S. 217) „einen homiletischen Aufsatz, höchstens ein Pastoralschreiben, das die Leser gegenwärtig hat." — Wenn Augusti den Brief Anakephaleose des Evangeliums nennt, Hug, Frommann (Stud. u. Krit. 1840, S. 853), Thiersch (Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts, S. 78, und die Kirche im apostolischen Zeitalter, S. 266) und insbesondere Ebrard (Kritik der evangel. Geschichte, S. 148, und Commentar, S. 29—39) ihn ein Begleitschreiben des Evangeliums nennen, oder wie eine Vorrede, als epistola dedicatoria ansehen, ohne selbstständige Bestimmung für sich, so müßte doch irgend eine Notiz oder Beziehung darauf hinweisen. Diese Auffassung erklärt wenigstens jenen Mangel einer Aufschrift, Begrüßung und eines Schlußvotums nicht. Es wird sich übrigens §. 8, 3. ergeben, daß diese Auffassung unmöglich ist. —

§. 6.

Die Gemeindeverhältnisse und Zustände.

1. Die äußeren Verhältnisse können keine besonders schwierigen gewesen sein; es werden zunächst in keiner Weise Verfolgungen angedeutet, wie sie die Christen entweder von den Juden zu Pauli Zeit, oder unter Nero (54—68) in Rom, oder in der letzten Zeit des Domitian (81—96) und unter Trajan (98—117) und dessen Statthalter Plinius in Bithynien vorgekommen sind. Der Brief redet vom Haß der Welt (ὁ κόσμος μισεῖ ὑμᾶς 3, 13). Was vom Sieg der Jünglinge (2, 13. 14: νενικήκατε τὸν πονηρόν) und dem Sieg über die Welt (5, 4: ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν) gesagt ist, weist Alles vielmehr auf innere Kämpfe, innerhalb der Gemeinde, innerhalb der eignen Persönlichkeit. Aber Veranlassungen waren das, um von den äußern Nöthen etwas zu sagen, sie irgendwie zu markiren. Die äußern Verhältnisse müssen im Ganzen günstig, wenigstens können äußere Besorgnisse nicht von der Art gewesen sein,

daß sie in Betracht gekommen wären. Vgl. Ewald S. 437 f. —

2. Auf Ruhe von Außen deutet die Unruhe und Bewegung im Innern, die das Schreiben markirt. Die Gemeinden haben nicht nöthig gehabt zusammenzuhalten, in sich geschlossen zu bleiben. Es fehlt dem Schreiben an Trostsprüchen, aber nicht an Mahnungen zur Bruderliebe, zur Beständigkeit in der Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne, an Warnungen, sich nicht irren und verführen zu lassen von Lüsten der Welt und falschen Brüdern. Die Zeit der ersten Begeisterung ist vorüber; dem Eifer und der Liebe fehlt der Schwung, in den das gewichtige Pendel der Hindernisse und Feindschaft versetzt. Es tritt nach der Reaktion des Bösen von Außen die verderblichere Reaktion des Bösen im Innern hervor: der Abfall ohne heftige Krise hat begonnen; die Energie des Bösen wie des Guten hat nachgelassen. Die erste Generation, die sich losgerissen von den Götzen und der Welt und inbrünstig Gott in Christo ergriffen hatte, ist todt; Schein- und Namenchristenthum ist eingedrungen in die Gemeinden. Gläubige, wie Gajus, entfalten alle christlichen Tugenden (3. Joh. 5 u. 6), Greise mit christlicher Weisheit, Jünglinge mit kräftigem Streben (1. Joh. 2, 13. 14) sind erfreuliche Zeugnisse christlichen Lebens. Aber der Ehrgeiz macht sich breit, wie in dem Diotrephes (3. Joh. 9 u. 10), die Lüste der Welt machen sich geltend (1. Joh. 2, 15—17), falsche Brüder treten auf und reißen nicht blos sich, auch andere von der wahren Gemeinschaft (2, 18 ff. 3, 7. 4, 1 ff.). Und was von der Welt eindringt, ist nicht sowohl judaistische Beschränktheit, als vielmehr heidnische Leichtfertigkeit.

3. Die Häresie, welche der Brief bekämpft, ist ein heidnischer Doketismus. Jesus ist der Christ, der Sohn Gottes! Jesus ist der im Fleisch gekommene Gottes Sohn! Das Bekenntniß hält der Brief vom Anfang bis Ende in den verschiedensten Beziehungen als Panier, unter dem zu kämpfen und in dem zu siegen gewiß ist, hoch und fest und weist so auf den Doketismus, der noch nicht als System, aber doch als Richtung aufgetreten war, wie Cerinth, des Johannes Zeitgenosse, bezeugt. Dieser hielt ja Jesum für Josephs Sohn, mit dem sich bei der Taufe der Logos vereinigt, von dem er sich aber wieder nach dem Kreuzestode getrennt habe. Vgl. Dorner, Entwickelungsgeschichte 1, 314 ff., vgl. Pressensé, Geschichte der 3 ersten Jahrhunderte II, S. 233 ff. Auf das Erkennen und die Erkenntniß bringt der Brief, der falschen spiritualistischen Gnosis gegenüber, welche bereits mit dem Doketismns begonnen und dem Ergismus des Judenthums gegenüber die Philosophie in synkretistischer Weise hervortreten ließ und statt des Erlösungswerks auf ethischem Wege eine sinnreiche Theorie auf intellektuellem Wege wirken ließ. — Dem heidnischen Dualismus gegenüber, der dem Doketismus zu Grunde liegt, indem er die Antinomie des Geistes und der Materie metaphysisch fixirt, weist der Brief in die Gegensätze des Lichts und der Finsterniß, der Wahrheit und der Lüge, der Welt mit dem Argen und Gottes mit Seinem Sohne und Seinen Kindern, welche durchaus ethischer Natur sind und im Flusse eines ethischen Lebensprozesses, so daß das Widerstrebende überwunden, aufgelöst und verworfen wird oder gerettet werden kann und soll. — Man findet noch nicht den Gnosticismus in seiner Blüthe, nicht einmal den strengeren Doketismus, wie Lücke, Sander, Thiersch meinen; man findet auch nicht mehr den von Paulus bekämpften Antinomismus, auch noch nicht den spätern Antinomismus der Gnostiker, wie Hilgenfeld annimmt. Auch nicht die leiseste Spur von Bekämpfung der Johannesjünger ist zu erkennen, die doch Paulus (Act. 19, 1 ff.) in Ephesus gefunden, Johannes in seinem Evangelio (3, 22—36) berücksichtigt haben kann, und die zu berücksichtigen in diesem Brief (5, 6. 8) die nächste Veranlassung gegeben war.

4. Eine andere Gliederung der Gemeinde als nach Lebensaltern, Hausvätern und Jünglingen (1. Joh. 2, 12—14) kennt der Brief nicht. Das aber hebt er bestimmt hervor, daß Jeder die Salbung des heiligen Geistes empfängt (1. Joh. 2, 20. 27); der Apostel bekennt mit seinen Lesern seine Sünde (1. Joh. 1, 8. 9), stellt sich nicht über seine Brüder und erkennt die unveräußerlichen Rechte des christlichen Volks zu prüfen (1. Joh. 4, 1), wie dessen eigene Verantwortlichkeit dem Herrn gegenüber (1. Joh. 2, 28) an. —

§ 7.

Der Zweck des Briefs.

Den Zweck seines Schreibens spricht der Apostel zweimal bestimmt aus: 1, 4: *ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη*, und 5, 13: *ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον*. Die Gemeinde hat also schon die Freude des Glaubens, die Freude des Besitzes des ewigen Lebens; aber diese soll zunehmen, wachsen, bis sie vollkommen ist; die Gemeinde hat das ewige Leben, aber sie soll's wissen, dessen sich bewußt sein. Aus dem vorhergehenden Paragraph ist das Nähere zu entnehmen über den Zweck des Briefs. Bei Christo, ohne den sie weder die Freude, noch das ewige Leben, den Gegenstand der Freude haben, ohne den sie auch nicht ein ungetrübtes und klares Bewußtsein dessen, was sie sind und haben, sich gewinnen oder erhalten können, müssen sie bleiben; bei Christo begehrt Johannes seine Gemeinde zu

erhalten, bei Ihm, der von Anfang her ist und als Richter wieder kommt, aber in der Knechtsgestalt Erlöser und Heiland geworden ist (1, 1. 3. 5—10; 2, 1—3. 22—28. 3, 1—6. 4, 1—6. 5, 1—2. 18—20). Im Gehorsam gegen Gottes Gesetz und Gebot und in treuer Nachfolge Christi will er die Seinen immer fester gründen in der Gemeinschaft mit Gott und in der Theilnahme göttlichen Wesens als Gotteskinder (2, 3—11. 3, 4—18). In christlicher Demuth vor dem Vater und dem Sohne wie der kirchlichen Gemeinschaft will er sie mit Muth erfüllen, allen stolzen Geistern und antichristlichen Mächten der Welt gegenüber; schüchtern, irgendwie die Wahrheit und Gottes Wort und sich selbst zu verletzen, sollen sie freimüthig und unverzagt sein in Zuversicht zu Gott und im Kampfe mit der Welt und deren Lüsten und deren Dräuen (2, 12—21. 4, 7—27). Deßhalb sollen sie den Glauben nicht gering ansehen, als ginge eine Weltweisheit darüber, sondern festhalten als der Christum mit dem ewigen Leben und dem Vater selbst ergreift und sich zueignet so, daß er in Ihn den Herrn des Lebens hinein verklärt (3, 1—3. 3, 23. 24. 5, 1—5). „So pflanzt Johannes wie Paulus in dem Momente, da das apostolische Zeitalter zu Ende geht, mit fester Hand das Kreuz vor der Kirche auf, als den hellen Leuchtthurm, der ihr in allen Stürmen, die sie zu bestehen hat, Licht geben soll. Die Thorheit des Gekreuzigten soll für immer ihre Weisheit sein, und alle Anstrengungen der Irrlehre werden daran scheitern." (Pressensé, Geschichte der 3 ersten Jahrh. II, S. 234 ff.). —

§ 8.

Abfassungszeit.

Drei Standpunkte sind einzunehmen zur Umschau in dem bereits beigebrachten, in den voranstehenden Paragraphen niedergelegten Material; diese sind der Brief an sich, der Verfasser, der Apostel Johannes, und die dem Brief verwandte Schrift, das Evangelium:

1. Vom Brief selbst aus ist zu beachten:

a) es ist keine Zeit von Verfolgungen notirt, in der er geschrieben sei (§. 6, 1); er muß also vor der Zeit Trajans (98—117), ja vor dem Ende der Regierung Domitians, der bis 96 regierte, aber auch erst nach Nero's Regierung und der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein, also zwischen 70 und 96 und eher gegen 90, als bald nach 70, da bei der Größe und Bedeutung dieser Katastrophe irgend eine Erinnerung an sie gar zu natürlich wäre, wenn nicht schon längere Zeit darüber würde vergangen sein. Aus 2, 18. wird ein chronologisches Datum nicht entnommen werden können; dazu ist ἐσχάτη ὥρα ein viel zu unbestimmter Ausdruck, und dazu kommt, daß sein Context gar nicht auf äußere Ereignisse zu deuten ist, sondern sich nur auf innere Verwirrung durch antichristliche Häresien bezieht. Man darf deßhalb nicht mit Düsterdieck (I, S. CIII) einen prophetischen Hinblick auf das bevorstehende Gericht über Jerusalem erkennen, sondern muß mit demselben die Beziehung dieser Stelle auf das Ende des jüdischen Staats, welche Grotius, Benson u. a. statuiren, entschieden abweisen. —

b) Und das umsomehr, da nicht jüdische Widrigkeit, sondern heidnisches Verderben markirt ist; jene ist eben seit Jerusalems Zerstörung gebrochen. —

c) Das Gemeindeleben mit seinem geordneten Verlaufe und langjährigen Bestande weist ebenfalls in die Zeit nach 70 (§. 6, 2). —

d) Die Häresien weisen ebenfalls in die Zeit nach Jerusalems Zerstörung bis Ende des Jahrhunderts (§. 6, 3).

2. Der Apostel Johannes kann erst nach Pauli Tode 64 in diesen Gemeindekreis (§. 4, 1. 2) in Kleinasien eingetreten sein; bis etwa 60 war er in Jerusalem, von da an ist er nicht mehr in Jerusalem zu finden. Auch wird man nicht gegen die ganze Haltung der Epistel annehmen dürfen, daß er mit ihr als mit einem Hirtenbriefe seine Wirksamkeit in diesem Kreise begonnen habe. Huther hatte diese Ansicht in seinem Kommentar bei der 1. Auflage ausgesprochen, aber er hat sie selber bei der 2. Auflage zurückgenommen; diese Ansicht ist zu modern für das kirchliche Alterthum, Unter Domitian ward der Apostel nach Patmos verbannt, also vor 96, und starb nach 100 hochbetagt. Vgl. Lange zum Evangelium Johannis im Bibelwerk IV, S. 8. 9.

3. Das Evangelium ist jedenfalls früher als unser Brief geschrieben. Wenn es im Evangelium 20, 31 heißt: ταῦτα γέγραπται, ἵνα πιστεύσητε ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἐστιν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ, so wird das Glauben an Jesus den Christ und das Leben in Seinem Namen als Ziel in Aussicht genommen. Wenn es aber in unserer Schrift 1. Joh. 5, 13 heißt: ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε, ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, so ist nur das Wissen bezweckt bei den Gläubigen, die Glauben und ewiges Leben bereits haben. Demnach ist das Evangelium vor dem Brief geschrieben und können die beiden nicht gleichzeitig geschrieben, der Brief nicht Begleitschreiben zum Evangelium sein. So konnte Johannes nicht gleichzeitig an dieselben Leser geschrieben haben; in der Epistel ist erreicht, was im Evangelium erstrebt wird. — Was Düsterdieck (I, S. LIX) als möglich annimmt, daß der Brief später als das Evangelium

geschrieben sei, muß als nothwendig festgehalten werden und läßt sich auch dadurch erweisen, daß der Brief an sehr vielen Stellen eine prägnantere, kürzere Form für die im Evangelium explizirten Gedanken gibt. Man vergleiche:

1. Joh. 2, 2.	mit Ev. 11, 52.
2, 4.	15, 10.
27.	14, 26.
3, 8.	8, 44.
13.	15, 18. 19.
14.	5, 24.
3, 22.	9, 31. 16. 23. 29.
4, 6.	8, 47.
16.	3, 16.
5, 12.	3, 36. 14, 6.
14.	14, 13. 14. 16, 33.

Es wird die kürzere Form in der Regel die spätere, reifere Form des Gedankens sein, wie im Großen dafür der kleine Katechismus Luther's, der dem größern gefolgt ist, als die schwierigste Gabe, ein glänzendes Zeugniß gibt. Aber man wird doch die Umstände, unter denen geschrieben, und die Verhältnisse, die ins Auge zu fassen waren, nicht unbeachtet lassen dürfen. Daher ist jedenfalls der Vergleich des Eingangs der Epistel mit dem Anfang des Prologs hier nicht passend, weil der Apostel dort im Monolog, hier aber eben so sehr in lebhafter Freude an dem Herrn als in zärtlicher Fürsorge für seine Gemeinde beginnt. Und der Ausdruck ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο Joh. 1, 14. ist dem Ausdruck: Ἰησοῦς χριστὸς ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς gegenüber nicht der bestimmtere und daher spätre zu nennen, da dieser vielmehr um der Häresie willen, die zu bekämpfen war, gewählt und festgehalten ist (gegen Huther).

4. Alles zusammen genommen wird man auf die Zeit um das Jahr 90 als die Abfassungszeit unsers Briefs gewiesen, wie auch Ewald (die johann. Schriften I, S. 471) annimmt. Mit Hilgenfeld aber, der das Evangelium ins Jahr 150 setzt, den Brief vorher 125—150 geschrieben sein zu lassen, ist unmöglich, wenn man ihn nicht zur pseudoepigraphischen Literatur mit den Tübingern rechnet.

§. 9.

Der Abfassungsort.

Derselbe ist nicht bekannt und nicht zu bestimmen. Einige nehmen Ephesus an; so nach einer alten, nicht einmal den Namen einer Tradition verdienenden Vermuthung in einigen Unterschriften bei Mill, Wetstein, Griesbach, Matthäi. Das nimmt auch Bengel mit der Bemerkung an: non videtur peregre misisse, sed coram impertiisse auditoribus. — Hug, Grotius und Ebrard lassen den Brief mit dem Evangelium in Patmos geschrieben sein; der erstere mit Berufung auf 2. Joh. 12 und 3. Joh. 13, als ob da ein Mangel an Schreibmaterialien bemerkt sei, der auf die Verbannung hinwiese. Doch weist auch die ältere Tradition auf Ephesus als Abfassungsort des Evangeliums. S. Lange zum Bibelwerk IV, S. 26. —

§. 10.

Die Literatur des Briefs.

Zu vergleichen ist und verglichen zu werden verdient bei Lücke der Abschnitt: die Hauptmomente aus der Geschichte der Auslegung des 1. Johann. Briefs.

Von den Erklärungsschriften der griechischen Kirchenväter sind einige (Diodorus von Tarsus, Chrysostomus) gänzlich, andere bis auf geringe (Clemens von Alexandrien) oder auf nicht ganz unbedeutende (Didymus von Alexandrien) Fragmente verloren gegangen. — Erhalten sind die Catenen des Oekumenius und Theophylakt und zwei Scholiasten.

Von lateinischen Vätern haben wir die expositio Augustin's und die des Beda.

Aus der Reformationszeit sind neben des Erasmus annotationes in novum testamentum zwei Auslegungen Luther's (Werke ed. Walch. IX, 909—1079 und 1080—1252), Calvin's und Beza's Commentare, eine von Megander nachgeschriebene und unter dem Namen expositio edirte Vorlesung Zwingli's und Bullinger's brevis et catholica expositio zu bemerken.

Neben dem Lutheraner A. Calovius ist der Arminianer Hugo Grotius zu nennen. Sehr beachtlich ist wie immer Bengel in seinem gnomon. —

In neuerer Zeit vor allem Lücke, dessen Commentar die 3. Aufl. 1856 erlebt hat, und de Wette, dessen Handbuch Brückner in mehrern Punkten glücklich gebessert hat. Ebrard hat für Olshausen's biblischen Commentar die Briefe Johannis bearbeitet. Ausgezeichnet ist Düsterdieck: die drei johanneischen Briefe. 2 Bände. Göttingen 1852—1854. Sehr gut gearbeitet ist Huther's Commentar in Meyer's kritisch-exegetischem Handbuch, 2. Auflage 1861.

Der praktischen Exegese dienen, nach Spener's Erklärung von 1699 Romani Teller's (Archidiakonus zu St. Nicolai in Leipzig) Erklärung der ersten Epistel St. Johannis in 206 Predigten 1709. Steinhofer: der 1. Brief Johannis 1762. Hamburg 1848. Nickli: Johannis 1. Brief erklärt und angewendet in Predigten. Luzern 1828. Johannsen: Predigten über den 1. Brief des Johannes. Altona 1838. K. Braune, die

Briefe des Johannes. Grimma 1847. A. Neander: der 1. Brief Johannis praktisch erläutert. Berlin 1851. Wolf: praktischer Commentar zum 1. Briefe Johannis in kirchlichen Catechisationen. Leipzig 1851. Heubner: praktische Erklärung des N. T., Bd. 4, S. 378—440. Besser: Bibelstunden, Bd. 5: die Briefe St. Johannis 3. Auflage 1862.

Zum Lehrbegriffe: Schmid, biblische Theologie zum N. T. 1853, Bd. 2, S. 359 ff. Vgl. Lange: zum Bibelwerk IV, S. 27.

Der erste Brief des Apostels Johannes.

(*Ιωαννου α* in AB. *Ιωαννου επιστολη α* cod. Sin. u. a.)

I. Der Eingang.

Gegenstand und Zweck der apostolischen Verkündigung (1—3). Zweck des Briefs (4).

1 Was war von Anfang an, was wir gehört haben, was wir mit unsern Augen gesehen haben, was wir beschauten und unsere Hände betasteten, von dem Worte des Lebens
2 — und das Leben ward offenbar, und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, als welches es war bei dem Vater und ward uns offenbar. —
3 Was wir gesehen und gehört haben, verkündigen [1]) wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft habet mit uns; und unsre Gemeinschaft [2]) ist doch mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesus Christus. Und dieses schreiben wir euch [3]), damit eure [4]) Freude erfüllt werde.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Eingang v. 1—4 bezeichnet ebenso lebhaft als bestimmt den Gegenstand und Zweck der apostolischen Verkündigung und dieses Sendschreibens. — Die Verwandtschaft dieses Eingangs mit dem Prolog im Johanneischen Evangelium ist unverkennbar:

Evangelium:	Erster Brief.
v. 1. Im Anfang (*ἐν ἀρχῇ*) war das Wort.	v. 1: Was war von Anfang an (*ἀπ' ἀρχῆς*).
= 1. 2.: und es war bei Gott (*πρὸς τὸν θεόν*).	= 2: Welches (das Leben) bei Gott (*πρὸς τὸν θεὸν*) war.
= 1—4: das Wort (*λόγος*) in Ihm war das Leben (*ζωή*).	= 1: Das Wort des Lebens (*τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*).
= 4. 5: Das Leben war das Licht der Menschen und das Licht scheint (*φαίνει*) —	= 2: Das Leben ward offenbar, ist erschienen (*ἐφανερώθη*).
= 9: Er war das wahrhaftige Licht, das jeden Menschen erleuchtet, in die Welt gekommen.	
= 14: wir schauten (*ἐθεασάμεθα*) Seine Herrlichkeit.	= 2: Was wir mit unsern Augen gesehen haben, was wir beschauten (*ἐθεασάμεθα*).

Ebenso unverkennbar ist aber auch der Unterschied beider Eingänge: der Prolog des Evangeliums ist ein Monolog, ein Zeugniß und Bekenntniß, dabei der Apostel sinnend, wie ein Adler, über allem Sturm des Lebens ruhig schwebt und schaut; der Eingang unsers Briefes ist dagegen in großer Bewegung unter den Eindrücken des selig Erlebten und der Gegenwart in innigster Theilnahme und Fürsorge für die Empfänger geschrieben, eine beredte Ansprache, andringend und bewegend. —

Formell weicht dieser Eingang ab von der Weise der Eingänge fast aller neutestamentlichen Briefe und hat nur Aehnlichkeit mit dem Eingang des Briefs an die Hebräer: es fehlt der Name des Verfassers, eine Bezeichnung der Empfänger, der Gruß. Allein selbst bei dem 2. und 3. Briefe, die doch an einzelne Personen gerichtet sind und deren Namen oder Bezeichnung enthalten, ist auch des Verfassers Name nicht angegeben, nur sein Stand (*ὁ πρεσβύτερος*). Johannes liebt es eben wie im Evangelium (1, 35 cf. 41. 13, 23. 18, 15. 19, 26. 20, 3. 21, 20. und J. P. Lange, das Ev. Jo. p. 63, 2), so in den Briefen sich selber nicht zu nennen. Ob er sich auch nicht nennt, der apostolische Stand und Beruf des Verfassers ist genau bezeichnet. Und wenn auch die Empfänger nicht einmal bezeichnet sind, die Beziehung zu ihnen tritt stark genug hervor, so daß man sagen muß, es ist nicht blos für sie, sondern an sie geschrieben. Selbst der Gruß

1) V. 3 *καὶ ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν* hat cd. Sinait. Das erste *καὶ* findet sich auch bei Theophyl. und Vulg. (nach cd. amiatinus; es mag aus v. 2 herübergenommen sein. Das zweite *καὶ* hat auch ABC. Im cd. Sinait. ist vor diesem zweiten *καὶ* ein radirtes *ι*, als hätte gleich *ἵνα καὶ ὑμεῖς* folgen sollen; es scheint daher *καὶ ὑμῖν* abgeschrieben zu sein.

2) v. 3 nach *ἡμετέρα* hat cd. sinait. *ὑμῶν*, aber auch eine Mißbilligung in margine.

3) v, 4. *ἡμεῖς* statt *ἡμῖν* B.

4) v. 4. *ἡμῶν* BG. und a. Vulg: gaudium nostrum mit der Variante: ut gaudeatis et gaudium nostrum sit plenum. Wahrscheinlich ist beides, *ἡμεῖς* und *ἡμῶν* aus dem *μεθ' ἡμῶν* und *ἡμετέρα* v. 3 entstanden.

(χαίρειν) dürfte im 4. Verse mit ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη angedeutet sind.

2. Der Satzbau V. 1—3 ist in Folge lebhafter Bewegung nicht ganz einfach; er ist mehrfach unterbrochen, hat auch verschiedene Auffassung erfahren. Das Grundwort, das verbum finitum, ist jedenfalls ἀπαγγέλλομεν v. 3. Es hat ganz richtig um der Deutlichkeit willen seine Stellung in der Mitte zwischen dem Objekte der Verkündigung und dem Zwecke derselben erhalten. Der Zweck wird einfach und bestimmt angefügt: ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν. Bei der Bezeichnung des Objekts ringt Johannes mit den Ausdrücken. In zwei Satzreihen hebt es der Apostel hervor; zuerst V. 1: ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς — ἐψηλάφησαν, dann V. 1: περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς — ἐφανερώθη ἡμῖν. Es wird zuerst in seiner Bedeutung und in seinem Wesen V. 1: ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, und beim zweiten Anlauf V. 1: περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, V. 2: ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα, und dann in seiner Erscheinung V. 1: ὃ ἑωράκαμεν — ἐψηλάφησαν — V. 2: ἐφανερώθη — ἡμῖν, oder zuerst in seiner geheimnißvollen Erhabenheit und Fülle und dann in den mannigfachen innigen Beziehungen markirt, in denen es zu dem Johannes und seinen Genossen stand und steht. Indem der Apostel das Objekt der apostolischen Verkündigung nach der ersten Reihe von relativischen Sätzen mit περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς scharf bezeichnet, gibt ihm der genitivische Zusatz ζωῆς Veranlassung zu einer Parentheſe V. 2, die erst mit ἐφανερώθη ἡμῖν abschließt und sich nicht auflösen oder zerreißen läßt. Dadurch ist er genöthigt, den durch die längere Parentheſe unterbrochenen Satz an das Frühere anzuknüpfen und mit ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν geschieht das so, daß, wie er relativisch begonnen, nun auch nach bestimmter Fixirung des Objekts in περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς wieder relativisch abschließt. Es ist daher keine Periode mit Vorder- und Nachsatz, sondern ein einfacher, sehr erweiterter und durch größere Parentheſen unterbrochener Satz, dessen Bau aber klar genug ist und andre Auffassung nicht zuläßt.

3. Das Objekt der Verkündigung. V. 1 — 3a. — a) Die erste Satzreihe V. 1. **Was war von Anfang an.** Der Anfang erinnert an Joh. 1, 1. Im Anfang war das Wort, Genes. 1, 1.: Im Anfang schuf Gott. Es ist nicht der Moment, da geschaffen worden ist, sondern das rein ewige Sein bis zum Beginne der Welt und ihrer Geschichte. Das Wort ἀρχή ist stets nur aus dem Context näher zu bestimmen. So 1. Joh. 2, 7: ihr hattet von Anfang an, d. i. seit ihr Christen seid. 3, 8, der Teufel sündigt von Anfang an, d. i. seit er Teufel ist, und das ist gleich nach dem Beginn der Schöpfung geschehen. 2, 13. 14: ihr habt erkannt, der von Anfang an ist, d. i. von Ewigkeit, nämlich Jesus Christus. Der Anfang des Teufels (3, 8) liegt gleich nach der Schöpfung, der Anfang des Glaubens (2, 7) in dem eignen Leben der Leser, der Anfang hier und 2, 13 — in der Ewigkeit vor Schöpfung der Welt. Es erklärt sich aus dem parallelen Satz V. 2: ἦν πρὸς τὸν πατέρα. Dem Sinne nach entspricht's daher dem πρὸ πάντων Col. 1, 17. πρὸ καταβολῆς κόσμου Eph. 1, 4., dem πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι Joh. 17, 5., oder dem ἀπὸ τῶν αἰώνων, Eph. 3, 9. Col. 1, 26. Aber ἀπό ist nicht gleich πρό und ἀπ' ἀρχῆς nicht gleich ἐν ἀρχῇ. Joh. 1, 1. Im Evangelium beschreibt und betrachtet der Apostel das Sein des Logos beim Vater vor der Schöpfung und geht dann weiter zur Bezeichnung seiner Wirksamkeit bei der Schöpfung; hier aber eilt der Apostel vom Sein des Logos zu seinen Kundgebungen in der Geschichte. Er war also, ehe die Welt war, und war, ehe Er erschien, in die Geschichte eintrat. Der Apostel schaut von seinen Erlebnissen aus zurück bis in die Ewigkeit, von da her Er gekommen ist; über Jahrtausende läßt der Apostel seine Blicke vom Anfang her bis in die Zeit seiner eignen Erlebnisse schweifen. So wenig der Logos ward, als Er Mensch ward, eben so wenig ward Er, als die Welt entstand, diese ihren Anfang nahm. Es ist also nicht an das μυστήριον θεοῦ (Theophyl. Oecumen.), auch nicht an das Evangelium Jesu Christi (Socin.) oder res a deo destinatae (Grotius) zu denken. Die Bezeichnung des persönlichen Logos durch das Neutrum ὃ läßt sich am einfachsten dadurch erklären, daß der Apostel bei der geheimnißvollen Erhabenheit und der Fülle innerer Herrlichkeit, welche erst bei der endlichen Offenbarung in der Wiederkunft völlig erkannt wird (3, 2: καθώς ἐστι), mit einem Anfluge und Gefühl von Unbestimmtheit schreibt, und die Person, welche er meint, zugleich als Prinzip der Welt und ihrer Geschichte anschaut, wenn solches auch nicht in ein reflektirendes Bewußtsein tritt. Aehnlich geht bei Paulus τὸ κατέχον 2. Thess. 2, 6. dem ὁ κατέχων vorher. Aehnlich ist noch Luc. 1, 35, Joh. 3, 6. 6, 37., Ebr. 7, 7., 1. Cor. 1, 27 f., Col. 26., 1. Joh. 5, 4., Col. 1. Es handelt sich also nicht um ein Abstractum, das Wort des Lebens, das Leben (Huther), auch nicht um eine Verbindung der Person Jesu und Seiner Geschichte wie Seiner Lehre (Lücke, Ebrard), auch nicht um Zusammenfassung des vorweltlichen Seins und des geschichtlichen Erscheinens (Düsterdieck), auch nicht um bloße Bezeichnung des Gegenstandes der apostolischen Verkündigung (Hofmann). — Was wir **gehört — gesehn — beschauten — betasteten** ist eine Gradation von unten nach oben: hören ist die unterste Stufe der Klimax, es fällt aus gewisser Ferne ins Ohr, vielleicht ungesucht; gesehn wird mit besonderm Nachdruck verstärkt durch **mit unsern Augen**; auch ins Auge fällt unwillkürlich, aber es ist schon die beginnende Selbstthätigkeit markirt; beschauen hebt diese mit dem Nebenbegriff des Verweilens hervor; **unsre Hände** betasten bezeichnet den nächsten und unmittelbarsten Verkehr. Natürlich geht der Apostel mit dem was wir gehört haben von dem ewigen Sein des Logos zu dessen historischem Erscheinen; der λόγος ἄσαρκος wird ἔνσαρκος; Er gibt sich zuerst und am natürlichsten im Wort zu erkennen. Nicht was er von ihm gehört, im alttestamentlichen Wort, in den Weißagungen bis auf den Täufer Johannes, sondern daß er Ihn selber gehört. ὃ kann doch kein andres Objekt sein, als im ersten Gliede; für alle Satzglieder ist dasselbe Wort, ὅ, dasselbe Objekt, der Logos; verschieden sind nur die Wahrnehmungen, die Offenbarungsweisen. Der Apostel hat nicht nur Worte des Mundes, Reden aus Menschenmund gehört, sondern in solchen Menschenworten und durch sie den Sprechenden selber, den Logos; nicht des Apostels Ohr, sondern er selber hat gehört, seine Seele, freilich durch das Ohr mit seinem Gehör. — Gesehen hat er, wie er sagt, um seine Ohren- und Augenzeugenschaft nachdrücklich hervorzuheben, mit eignen Augen die Knechtsgestalt, den Menschen-

sohn, aber doch, was darin lebte, daraus hervorleuchtete in Blick, Miene, Gebärde, Bewegung; also die Seele des Johannes sah mit Leibesaugen hinein in das Wesen des erschienenen, Mensch gewordenen Logos. Also wieder dasselbe Objekt. Sagt Er selber ja: wer mich gesehen, hat den Vater gesehen. (Joh. 14, 9 vergl. mit 12, 45). — Was wir beschauten — betasteten sind Aoriste, nicht Perfecta, wie eben zuvor. Dieser Wechsel der Tempora ist nicht Willkür, nicht Ungenauigkeit, sondern Absicht und Weisheit. Gehört und gesehn hat der Apostel in einzelnen Momenten, das sind abgeschlossene Akte, Thatsachen mit ihrer Nachwirkung; nun aber will er mit den Aoristen in die Vergangenheit als eine verlaufende Gegenwart weisen, wie er dauernd immer wieder in unmittelbarster Nähe und lebhafter Selbstthätigkeit mit Ihm verkehrt hat. Jene zwei Verba, hören und sehn, markiren mehr die unwillkürlichen Wahrnehmungen, diese andern zwei, beschauen und betasten die absichtlichen, um der Wirklichkeit und des Wesens des Logos gewiß zu werden. (Huther.) Beschaut wurde nur der Mensch Jesus, und betastet wurde nur sein Leib, aber durch alle Sinnlichkeit hindurch ward der Gottessohn erkannt und gefühlt, Seine Gottesherrlichkeit empfunden und erfahren. Also immer wieder dasselbe Objekt. Mit dem Beschauen erinnert Johannes an Joh. 1, 14: das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns, und wir sahen (ἐθεασάμεθα) Seine Herrlichkeit, Seine Glorie. Das Betasten knüpft an das Wort des Auferstandenen Luc. 24, 30: Seht meine Hände und meine Füße, daß ich es bin; fühlet mich (ψηλαφήσατέ με), und sehet, daß ein Geist nicht Fleisch und Knochen hat, wie ihr sehet, daß ich habe. Vgl. Joh. 20, 27. Johannes, der an seiner Brust lag, Joh. 13, 23: ἐν τῷ κόλπῳ, Joh. 13, 25. 21, 20: ἐπὶ τὸ στῆθος, bezeichnet damit den innigsten Verkehr mit Händereichen und Küssen und dergl., wodurch die wirkliche Menschheit und Leiblichkeit als unzweifelhaft hervorgehoben wird. „Hat Er sich doch von Mördern geduldig angreifen lassen; warum nicht von denen, die Ihn lieben." (Pfenninger.) So markirt der Apostel zweierlei, die Fülle der Wahrnehmungen, die er gemacht, und die Verbürgtheit derselben. Luther sagt mit Recht: „Er haufet die Worte und macht damit die Sache groß und wichtig. Wir haben, spricht er, mit allem Fleiß und genau beschaut und betrachtet; wir sind nicht betrogen worden, sondern sind gewiß, daß es kein Blendwerk gewesen ist. Dieses sagt er darum, daß er seine Zuhörer der Sache gewiß machen will." So ist beides, die Herrlichkeit des Erschienenen, welche schwer zu fassen, und die Verbürgtheit des Zeugnisses, worauf viel ankommt, gerade um des Gegenstandes willen in lebhafter Rede markirt. — b) Die zweite Satzreihe V. 1—3ª. **Vom Wort des Lebens** ist weder ein selbstständiger appositioneller Zusatz zu den voranstehenden Objektsbezeichnungen, wie Huther annimmt, noch von dem letzten Zeitworte ἐψηλάφησαν abhängig (Erasmus u. a.), oder gar von ἦν ἀπ' ἀρχῆς (S. G. Lange: Was sich mit dem Worte des Lebens von Anfang an zugetragen!). Es ist ein neuer, der relativischen Satzreihe in der Sache paralleler Satzanfang (Düsterdieck), der in ἀπαγγέλλομεν mit jener zu Ende kommt. Hier wird nur das zuerst Unbestimmtere, neutral Gefaßte, als Person bezeichnet. Das Wort des Lebens kann zwar an sich beides sein, das Evangelium des Lebens und der persönliche Logos des Lebens, als das apostolische Wort oder das hypostatische Wort gefaßt werden. Wird es im erstern Sinne als verbum simpliciter (Bengel) gefaßt, so kann der Genitiv τῆς ζωῆς die Qualität (Socin, Grotius) wie ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς Joh. 6, 35. τὸ φῶς τῆς ζωῆς oder das Objekt (Luther: wir reden vom Leben, Düsterdieck) bezeichnen, wie 1. Cor. 1, 18: ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ. Allein es ist unmöglich, περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς so zu fassen, da es mit ἀπαγγέλλομεν (1 Thess. 1, 9: περὶ ἡμῶν ἀπαγγέλλουσιν) zusammen gedacht werden muß; gerade die Construction mit περὶ statt des Accusativs soll dem Mißverständnisse wehren, unter dem Wort das Evangelium und nicht Christus zu denken. Ueber das Wort das Evangelium reden, wenn auch in der Weise der Verkündigung, ist mehr Sache der Wissenschaft, ein theologisches Thun, als apostolisch. Grammatisch aber ist es nicht zulässig, aus der Parenthese zu ζωῆς, aus dem da gesetzten ἀπαγγέλλομεν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον zu entnehmen, daß λόγος τῆς ζωῆς dem gleich, also Verkündigung des Lebens sei. Das Wort, ὁ λόγος, der Gegenstand der apostolischen Verkündigung, muß, wie Joh. 1, 1 ff. das uranfängliche, persönliche Wort, der ewige Sohn des ewigen Vaters sein und entspricht ganz dem ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, nur mit dem Unterschied, daß das neutrum zum masculinum in Hervorhebung des Persönlichen nach dem geschichtlichen Erscheinen fortschreitet. Ueber ὁ λόγος siehe J. P. Lange: Das Evangelium nach Johannes, S. 38 ff. — Der Genitiv τῆς ζωῆς erklärt sich aus Johannes 1, 4: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν. Das Wort hat Leben in sich, ist selber Leben und schafft Andern Leben. Das Leben ist das wahre, ewige, ursprüngliche und dieses Leben ist das Wesen des Logos, der Gegenstand der Verkündigung ist aber der Logos selber (Düsterdieck). — Und das Leben ward offenbar, V. 2. Καὶ ist lebhafter Anschluß einer Erläuterung, durch welche eine Parenthese eingeschoben und der Satz unterbrochen wird; ἐφανερώθη erinnert an Joh. 1, 4. 5. und das Leben war das Licht und das Licht scheinet (φαίνει) in der Finsterniß. Des Logos Leben erschien, ward offenbar, so daß von dessen Leben auf Ihn selber und Sein Wesen zurückgeschlossen werden, Erkenntniß des Sohnes gewonnen werden kann. Diese Erscheinung ist die nächste Folge der Menschwerdung, der ἐνσάρκωσις. Joh. 1, 14: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. **Und wir haben gesehen — zeugen — verkündigen.** Gegensatz von Joh. 1, 5: und die Finsterniß hat (Luther: haben) es nicht begriffen. Die Klimax ist: ἑωράκαμεν im Anschluß an ἐφανερώθη, er war Zuschauer, aber hat nicht vergeblich gesehn, sondern ist Zeuge geworden im Verkehr mit dem Obenbargewordenen, als solcher faßt er das Sichtbargewordene, die Akte und Thatsachen, die er erlebt, ins Auge und ins Wort rein objektiv, ohne Rücksicht auf Zuhörer und deren Bedürfnisse wie Verhältnisse, aber im Interesse an der Sache und für sie. Dabei bleibt's nicht; er verkündigt nun auch, was er gesehen: er explicirt und applicirt zugleich, legt die in dem Erfahrnen und Erlebten zusammengefaßten Gedanken und Thaten in ihrer Fülle aus einander mit besondrem Interesse an den Zuhörern. Das Objektive wird subjektiv vermittelt. So gedenkt er mit lebhafter Freude der seligen Erscheinung und kann es nicht

lassen zu zeugen für sich und zu verkündigen für Andere, daß sie auch solche Erfahrung machen. ἀπαγγέλλειν ist = καταγγέλλειν Act. 17, 27. u. κηρύσσειν Röm. 10, 14 f. vgl. Matth. 28, 8. 11. Act. 26, 20. Oefter wird bei Johannes ὁρᾶν und μαρτυρεῖν mit einander verbunden, 1, 34. 3, 32. 19, 35; nur in der letzten Stelle, wie 15, 27, ohne Objekt, das freilich aus dem Zusammenhange leicht ersetzt wird. Objekt für die drei Verba ist **das ewige Leben** (Oekumen, Lücke, Huther), nicht blos für ἀπαγγέλλειν (Fritzsche, de Wette, Düsterdieck). Das Leben heißt ewig, ἡ αἰώνιος, weil es nicht erst einen Anfang in der Welt genommen, sondern der Welt selbst erst den Anfang gegeben hat und dem Leben, das in der Welt ist. Es ist das Leben überhaupt, darin alles Leben in der Welt Grund und Quell hat, physisches und ethisches Leben (Lücke zu Joh. 1, 4). Es war, ehe es erschien; es ward nicht etwa erst, da es erschien. Darum setzt der Apostel hinzu ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα. Das Relativum ἥτις ist nicht gleich ἥ, sondern = ut quae, also ewiges Leben, als welches es war, das nämlich als solches war (ἦν) vor seiner Offenbarung und zwar zu dem Vater hin, nicht: bei, neben Ihm; es ist kein bloßes Nebeneinandersein, sondern ein Beieinandersein, ein mit einander in Verkehr stehn; es ist auf Ihn gerichtet, Ihm zugewendet, Ihm zustrebend und zuführend seiner eigensten Natur nach. Es ist nicht im Vater, aber von Ihm her und daher zu Ihm hin. Hier ist von der ζωή gesagt, was Joh. 1, 1. von λόγος; in Ihm ist ja solches Leben, in Ihm ist's auch offenbar geworden. Weil Johannes eben an das Leben des Logos so lebhaft gedacht, hat er neutral beginnen können: ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς; denn ohne die Welt, vor der Welt ist es da, bei Gott und für Ihn im Logos — **und ward uns offenbar.** Gerade ewiges Leben ist erschienen, eben jetzt, uns, den Aposteln, offenbar geworden. So wird die Parenthese wieder in den Anfang zurückgehend abgeschlossen. Um dieses Schlusses willen (ἐφανερώθη) nimmt Johannes mit nun vorangestelltem: **was wir gesehn und gehört haben** den unterbrochenen Satz wieder auf und zwar in Folge der längern Unterbrechung, die mit περὶ τοῦ λόγου begonnene Satzreihe abbrechend, fallen lassend, und auf die erste Satzreihe zurückgreifend, kurz und bestimmt zusammenfassend. Das Objekt ist dasselbe, wie V. 1. —

4. Das Subjekt der Verkündigung V. 3. Ueber ἀπαγγέλλειν ist eben zu V. 2 das Nöthige gesagt. **Verkündigen wir auch euch.** Das καὶ ὑμῖν stellt die Leser neben andere Gemeinden, denen die apostolische Verkündigung zu Theil geworden. Deßhalb wird mit der Pluralform in den Verben von V. 1. an und dem ἡμῖν V. 2. Johannes nicht etwa nur sich selbst nach Schriftstellerart gemeint, sondern sich und seine Brüder, die Jünger Jesu insbesondere und die Apostel gemeint haben; die Entgegenstellung von ἡμῖν und ὑμῖν ist ja nur Entgegenstellung von den ersten Christen, den unmittelbaren Jüngern des Herrn und den durch sie gewonnenen, oder der Apostel und der durch sie gestifteten Gemeinden. Johannes liebt es, sich mit der ganzen Christenheit zusammenzuschließen 1, 6—8. 2, 1. 28. 3, 1. Hier aber dürfte wohl anzunehmen sein, daß er nach Joh. 15, 27. sich mit den Aposteln zusammendenkt, da es sich um Verkündigung zur Bildung und Bewahrung von Christengemeinden handelt. Er steht eben nicht allein, sondern mit ihm haben alle Apostel gesehn, gehört, betastet und zeugen mit ihm.

5. Zweck der Verkündigung v. 3b. **Damit auch ihr Gemeinschaft habet mit uns.** Das auch, καὶ vor ὑμεῖς nach dem καὶ ὑμῖν vorher markirt sehr stark, daß der Zweck der apostolischen Verkündigung bei allen Aposteln, bei allen Gemeinden, stets und überall derselbe ist: Einheit, Gemeinschaft. Gemeinschaft mit uns ist nicht gleich Gemeinschaft wie wir, gleich uns, mit dem Vater und dem Sohne (Socin, Episcopius, Bengel). Dagegen ist die Wortstellung schon. Sondern es ist Gemeinschaft mit uns, die kirchliche Gemeinschaft der Christen untereinander. μετά (von μέσος, zwischen, unter) τινος bezeichnet den Kreis, in den man eintritt, also die Coexistenz, σύν τινι mehr den Anschluß, die Cohärenz (nach Krüger). Die Gemeinde der ersten Jünger, der Apostel, ist die Urgemeinde, in die man hineinzutreten hat, um Theil zu haben; es reicht nicht aus, sich blos anzuschließen. Die Apostel sind und bleiben der Grund, auf den man sich zu stellen hat (Eph. 2, 20), die Vermittler, von denen man Handreichung annehmen muß (Eph. 4, 11. 12); sie bilden den Stamm, aus dem die Gemeinden wie Zweige hervorbrechen und wachsen. Die Gemeinden sollen alle (καὶ) in kirchlicher Gemeinschaft mit den Aposteln stehen. ἔχητε ist nicht: erlanget (Fritzsche) oder auf Fortschritt zu deuten (a Lap.), sondern weist einfach auf dauernden Besitz, Beständigkeit — **und unsre Gemeinschaft ist doch mit dem Vater** ꝛc. καὶ verbindet nicht mit dem vorhergehenden Satze so, daß nun auch der folgende von ἵνα abhänge (Luther: und unsre Gemeinschaft sei, auch Augustin, Calvin, Grotius, Ebrard); es folgt ja nach κοινωνία noch δέ. Es ist also wohl von einer κοινωνία die Rede, wie im Vorhergehenden; daher καὶ ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα. Aber es ist diese Gemeinschaft doch eine andre μετὰ τοῦ πατρὸς etc. Mit dieser steht jene in einem gewissen Gegensatz; es muß über jene, in ihr, zu dieser kommen; daher δέ. Aehnlich ist es Joh. 6, 51. 8, 17., Mat. 16, 18., Marc. 4, 36., Luc. 2, 35., Win. p. 393. Wir haben einen besondern Satz, in welchem ἐστί zu suppliren ist, der etwas Neues, Verschiedenes hinzufügt, als ob geschrieben wäre: καὶ ἡμεῖς ἔχομεν κοινωνίαν μετὰ τοῦ πατρὸς etc., so daß sie nicht blos mit den Aposteln, sondern mit dem Vater und dem Sohne Gemeinschaft haben. Der Gedanke selbst läßt auch nicht die ganz enge Verbindung mit ἵνα zu. Es ist nicht Zweck der apostolischen Verkündigung, mit dem Vater und dem Sohne zu verbinden; das ist Sache des Mittlers, Jesu des Christ. Die Apostel gehen auf kirchliche Gemeinschaft, und diese genügt, da in ihr die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ist; es ist nicht erst aus der kirchlichen Gemeinschaft eine Gemeinschaft mit Gott in Christo zu schaffen; jene ist nicht ohne diese, und diese ist in jener; es wäre die kirchliche keine kirchliche, apostolische, mit den Aposteln. κοινωνία ist eine Gemeinschaft mit dem Vater und Sohn, so daß wir an Ihnen Theil haben, persönlich mit Ihnen verbunden sind, Sie in uns sind (Joh. 14, 23), wir in Ihnen, Ihr Leben unser Leben ist. V. 6. Hier wird nun neben dem Vater Sein Sohn Jesus Christus genannt, so tritt die volle Bezeichnung dessen ὃ ἦν

ἀπ' ἀρχῆς, des λόγος τῆς ζωῆς ein, in seiner Identität mit dem im Fleische Erschienenen; hiermit ist der Abschluß gefunden. Vgl. Joh. 17, 22—26.

6) Der Brief und dessen Ziel v. 4. **Und dieses schreiben wir euch.** Und knüpft nicht blos an; es führt weiter, markirt den nächsten Fortschritt: die bezeichnete Gemeinschaft hilft zur Freude, wirkt in die Tiefe des Herzens. ταῦτα ist nicht das Vorhergehende (Sander), auch nicht das zunächst Folgende (Socin), sondern der ganze Inhalt des Briefs. (Lücke, de Wette, Düsterdieck, Huther, Ebrard.) Johannes faßt eben den Brief mit seinem Inhalte als ein Aktenstück zu der mündlichen Verkündigung. Wir schreiben. Obwohl die persönliche Beziehung des Apostels zu den Lesern hier mehr hervortritt, als in den vorangehenden Pluralen, ist es doch nicht nach Schriftstellerart statt des Singular. Johannes fährt unter dem Eindruck des Bewußtseins von der gemeinsamen apostolischen Verkündigung fort; er weiß, daß er mit den Aposteln allen übereinstimmt, und er wie sie, und sie wie er reden; er steht auch nicht allein, hat eben auch seine Gehülfen und Genossen wie Paulus (1. Cor. 1, 1: Παῦλος καὶ Σωσθένης ὁ ἀδελφός. 2. Cor. 1, 1. Col. 1, 1. Philem. 1: Παῦλος καὶ Τιμόθεος. Phil. 1, 1: Παῦλος καὶ Τιμόθεος δοῦλοι Ι. Χρ. 1. Thess. 1, 1. 2. Thess. 1, 1: Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος). Ist ja doch das Schreiben die andre, der mündlichen Verkündigung koordinirte Art der μαρτυρία. Bengel: testimonium genus; species duae: annuntiatio et scriptio; annuntiatio ponit fundamentum, scriptio superaedificat. Der Brief dient nur dem Auf- und Ausbau des in den Lesern schon vorhandenen Lebens (Düsterdieck). —

Damit eure Freude erfüllt werde. Die Lesart ἡμῶν würde die Freude der Apostel an den Gemeinden zum Ziel setzen. So thut Beda mit Bezug auf Phil. 2, 2: gaudium doctorum sit plenum, cum multos praedicando ad sanctae ecclesiae societatem — perducant. Zur Unterstützung dieser Lesart kann man nicht Joh. 17, 13. 15, 11. herbeiziehen; diese Stellen mögen neben dem oben in der kritischen Anmerkung angeführten Grunde die Veranlassung zu derselben gegeben haben. Ganz gleich lautet Joh. 16, 24: ἵνα ἡ χαρὰ ἐμῶν ἡ πεπληρωμένη. Freilich ist nach Joh. 15, 11: ἵνα ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ ἐν ὑμῖν ᾖ καὶ ἡ χαρὰ ὑμῶν πληρωθῇ der Christen Freude, die Freude Christi, die den Seinen zu Theil geworden ist. Denn Christus hat in Sich das Leben, das ewige Leben, das wahre, volle, ungehemmte Leben, welches Seligkeit ist und Friede. Wer von Christo Leben nimmt, ist ein Genesender, wird ein Genesener, hat Gesundheit der Seele, und das ist Friede und Freude. Gewiß, wer heilig ist, muß selig sein und nur der Heilige, Geheiligte ist selig. Ist Christi hoheprieſterliche Fürbitte (Joh. 17, 13) noch immer Gegenstand und Grund hoher Freude, so ist sie auch auf Zuwachs einer Freudigkeit in den Einzelnen bis in die Ewigkeit berechnet, wie Johannes im Privatbrief an eine Freundin sogar bemerkt (2. Joh. 12). — Daher redet Christus von Seiner Freude, die unsre Freude werden soll. Christi Leben soll ja unser Leben werden, durch den Glauben. Daher Phil. 1, 25: χαρὰ πίστεως. — Gegeben ist die Freude von Ihm, aber nur wie ein Weizenkorn, das wachsen muß, um völlig zu werden und Frucht zu bringen. Da sein muß, was vollendet werden soll. Das kommt freilich nicht mit einem Schlag, magisch, zaubrisch, sondern hat seine Entwicklungsstufen und Entwicklungskrankheiten, — Kämpfe, — Gefahren; daher: ἡ πεπληρωμένη. Aber es geschieht eben in der Gemeinschaft, der kirchlichen, wie der mit dem Vater und dem Sohne; da ist die Freude nicht blos eine vorübergehende Stimmung, sondern wird habitueller Zustand, der immer vollkommener wird. Luther (Schol. ed. Bruns): principium hujus gaudii est, quum incipimus credere; postea quum fides augescit meditando, docendo, studendo, tum fit plenum gaudium. — Daß gerade die Freude (χαρὰ) und nicht der Friede von dem Apostel ins Auge gefaßt ist, mag seinen Grund darin haben, daß er beim Anfang des Briefs in Rücksicht an die Empfänger den Gruß, χαίρειν, in Gedanken hat, welches abgesehen von des Claudius Lysias Brief an den Felix Act. 23, 26—30, nur in dem Schreiben der Apostel auf dem Concil zu Jerusalem Act. 15, 23. und Jacob. 1, 1. vorkommt.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Ueber das Wort ὁ λόγος vgl. J. P. Lange zu Joh. 1, 1 ff., Bd. IV. p. 41 f. — Es ist ganz dem Evangelium entsprechend, ächt johanneisch, vom geschichtlichen Standpunkte aus V. 1. 2. 3 vgl. Joh. 1, 14. auszugehen und zurückzuschließen auf das ewige Sein und Wesen und nun da gleichsam eine feste Stellung annehmend den Erscheinungen und Wirkungen des λόγος in der Welt, der Zeit, unter den Menschen nachzusehn. Darum beginnt der Apostel hier wie in seinem Evangelium mit der Präexistenz des Logos (ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα). Er verliert sich nicht in die Genesis des Logos, wie die Gnostiker mit ihren Theogonien, sondern hebt nur sein Wesen hervor als ζωὴ αἰώνιος in Beziehung zum Vater (πρὸς τὸν πατέρα). Man darf deßhalb auch nicht mit dem „tiefsinnigsten, geist-, gedanken-, phantasie- und einsichtsreichsten" Gnostiker Valentinus († 160 auf der Insel Cyprus) den λόγος und die ζωὴ als (dritte) Syzygie zusammenstellen. (S. Gieseler, Kirchen-G. I, p. 155, insbesondere Kurtz, K.-G. I, 1 p. 136 ff.). Ewiges, wahres, volles Leben ist nur des Logos Wesen, wie es des Vaters Wesen ist. Aber Er hat nicht etwa blos als einen Besitz solch Leben in sich, wie Joh. 1, 4: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, sondern Er war selber ganz und gar Leben, ewiges Leben Sein Wesen (V. 2), von derselben Lebenssubstanz mit Gott dem Vater, mit demselben unzertrennlich verbunden, wenn auch persönlich unterschieden, nichts ist in Ihm, das nicht auch im Vater, aber Er ist selbstständig, dem Vater zugewendet und zugehörig (πρὸς τὸν πατέρα).

2. Dreifach ist die Existenzweise des Logos: vorweltlich oder vorzeitlich, irdisch-menschlich, verklärt. Jene hebt der Anfang des Briefs hervor: ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὁ λόγος τῆς ζωῆς, die andre ist mit ἐφανερώθη markirt und mit der dritten zugleich in υἱὸς αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Denn λόγος und υἱός ist eben so zu unterscheiden, daß der geschichtliche Christus Sohn genannt wird. Vgl. V. 1 und 3 mit Joh. 1, 1 und 14.

Im Grunde ist es aber dieselbe Person. Der fleischgewordene Logos wird auch nicht erst Sohn Gottes, und es hat auch diese Bezeichnung nicht sowohl ethische als metaphysische Bedeutung. Nur wegen des seiner Person wesentlichen, als auch ewigen und vorzeitlichen Verhältnisses zu Gott heißt und ist Er Gottes Sohn.

3. Mit besonderm Nachdruck ist auf die Menschlichkeit des Logos hingewiesen mit dem ἀκούειν, ὁρᾶν, θεᾶσθαι, ψηλαφᾶν, V. 1. 2. 3. Er ist Menschenkindern hörbar, sichtbar, fühlbar geworden, der Menschensohn. Daß er den Jüngern ἐφανερώθη, ist nur durch seine menschliche Natur vermittelt, aber so, daß er wirklich σὰρξ ἐγένετο und ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (Joh. 1, 14). Er ist vollkommener Mensch. Aber bei Johannes tritt die Menschwerdung nicht so sehr als Erniedrigung auf, wie bei den andern Aposteln, weil er in der Knechtsgestalt die Gottesherrlichkeit, in der menschlichen Erscheinungsform die göttlichen Wesenseigenschaften erkannte, deren Spuren mit besonderer Liebe aufsuchte und mit jubelnder Seele fand. Dem Johannes lag mehr am Herzen, was der Gottessohn mitbrachte, Sein ewiges Leben, das Er hatte in sich selbst, als was Er angenommen, Fleisch und Blut der Menschen. Christi Liebe, Weisheit, Stärke sieht der Apostel in allen Erscheinungen und Erweisungen des Fleischgewordenen, in aller Niedrigkeit Seines irdisch-menschlichen Wesens und Lebens; den Spuren davon geht er mit lebhafter Anhänglichkeit nach, und nicht vergebens. Er gibt mehr für die κρύψις als die κένωσις Zeugniß, aber auch mehr für das lutherische Ineinander des Göttlichen und Menschlichen in Christo. — Auch kann man hier Spuren der Transcendenz und Immanenz Gottes finden und nachweisen, und wie beides zugleich festzuhalten ist. —

4. Christus ist für das Leben der Menschen und der Welt überhaupt ewiges Princip: Er ist Vermittler aller auf die Welt gerichteten Thätigkeit des Vaters. Was der Ebräerbrief mit φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, dasselbe liegt als Voraussetzung dem ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ζωὴ αἰώνιος, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα, κοινωνια μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, wie dem ἵνα — πεπληρωμένη zu Grunde. Johannes will mit seinem ἀπ' ἀρχῆς, das gegenüber dem ἐν ἀρχῇ, Joh. 1, 1 innerhalb des Anfangs, als einer bestimmten Sphäre und dem κατ' ἀρχάς (Ebr. 1, 10) den Anfängen entlang, an den Anfängen hin, gebunden an eine wenn auch längere Linie, mehr als ἐξ ἀρχῆς (Joh. 6, 64), aus dem Anfange heraus, als aus einer Quelle, auf einen geschichtlichen Verlauf nach dem Anfang hinweist, die in der Ewigkeit existente, als in der Zeit und dem geschichtlichen Verlauf präsente und wirkliche Potenz markiren. Freilich handelt es sich bei dem Apostel mehr um das Leben der Einzelnen, der Apostel, der Gemeinden, als der gesammten Welt. Was aber für den einzelnen Menschen, den Mikrokosmus, gilt, muß für die ganze Welt, den Makrokosmus, gelten. Für den Einzelnen würde Christus nicht Princip des Heils sein können, wenn Er es nicht für die Welt vermögend und bestimmt wäre. Weil Er bei der Schöpfung Mittler ist (Joh 1, 3) für des Weltlebens Anfang, ist Er es natürlich auch bei der Erlösung für des Weltlebens Vollendung. Es bedarf die Erde keiner neuen Sonnen, und die Menschheit keines andern Heilands. Christi Wahrheit ist die einige und ewige für alle Völker und Zeiten. Christus ist nicht eine weltgeschichtliche Persönlichkeit, wie Alexander der Große, sondern der Lebendige, welcher die Schlüssel hat der Hölle und des Todes (Offenb. 1, 18).

4. Das Verhältniß von Kirchlichkeit und Christlichkeit, Kirchenthum und Christenthum wird V. 3 angedeutet. Denn ἡ κοινωνία μεθ' ἡμῶν, die Gemeinschaft der Gemeinden mit den Aposteln und untereinander ist eben Kirche, und κοινωνία μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰης. Χρ. Wesen des Christenthums. Johannes will aber nur kirchliche Gemeinschaft zur Förderung der Christlichkeit. So apostolisch es ist, daß die Gemeinden zu den Aposteln und ihrer Verkündigung halten und ohne Independentismus mit einander verbunden sind, so apostolisch ist es aber auch und allein, daß Basis und Ziel des Kirchlichen das Christliche ist. An diesem ist jenes immer wieder zu messen und zu richten.

5. Die Kirche ist ein Ganzes, ein Organismus, der in der streitenden und triumphirenden Kirche Himmel und Erde, in der streitenden alle verschiedenen lokalen (καὶ ὑμῖν, καὶ ὑμεῖς V. 3) Gemeinden, wie die Gemeinden aller Jahrhunderte (ἀπαγγέλλομεν) durch das apostolische Predigtamt überhaupt in seiner fortwährenden Thätigkeit (Lücke) zusammenfaßt. Was Paulus (1 Cor. 3, 9—11. 16, Eph. 2, 20 f. coll. 1 Petr. 2, 5) von der Kirche als einem auf dem Eckstein, Christus, gegründeten Bau des Tempels Gottes, oder (Eph 1, 22 f., 5, 23. Col. 1, 18) als einem Leibe, deß Haupt Christus ist, sagt, hat Johannis auch hier im Sinne, indem er mehr nach Joh. 15, 1 an ein Wachsthum denkt, wo an dem von Christo gegründeten Stamme der Gemeinde von allen Seiten Gläubige wie Zweige hervorkommen (Joh. 17, 20). —

6. Die apostolische Verkündigung, ἀπαγγελία, hat selbsteigene Erfahrungen und Erlebnisse im Verkehr mit dem Erlöser zur Voraussetzung und die apostolische Schrift (γράφομεν) zur Begleitung. An ihr hat sich das aus der mündlichen Mittheilung Gewonnene oder Entnommene zu befestigen, zu richten, zu klären, zu vollenden. Für den Herrn und die Brüder kann nur wirken, wer mit Ihm gelebt im innigsten Verkehr, dem Er sich hingegeben hat, den Er an Sich genommen hat, so daß er nun nicht lassen kann zu reden von dem, was er gesehen und gehört hat. (Act. 4, 19. 20.)

7. Freude ist des Christenthums Wesen. Augustin conf. 10, 22: est enim gaudium, quod non datur impiis, sed iis tantum, qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est beata vita gaudere ad te, de te, propter te, ipsa est et non altera. Der Christenglaube bewegt sich nicht in einem Kreise von verschiedenen Gegenständen, Gedanken, Worten und Werken, von denen er etliche thun, etliche lassen muß, sondern in dem, was er gerne thut, und im Bleibenlassen von Solchem, das er zu thun verachtet. Christi Wort und Leben ist dem Christen sein Element, wie die Luft dem Vogel, das Wasser dem Fisch. Die Uebungen der Gottseligkeit sind ihm nicht Zaubermittel, um einem Uebel zu entgehen, und der Gottesdienst eine Sklavenarbeit und das Gebet eine Last. Die Gottseligkeit, welche sich an Gottes Leutseligkeit entzündet, ist den Leuten wahre Glückseligkeit und Holdseligkeit. Ihm bringt die Gottesfurcht

nicht düstre Welt- und Selbstverleugnung, als bestehe des Christen Leben nur in Entbehrung und Unterdrückung heißer Wünsche, sondern in Freuden, die er genießt, gemäß der Mahnung des Paulus in der Adventsepistel (Phil. 4, 4): Freuet Euch in dem Herrn alle Wege und abermals sage ich Euch: freuet Euch! Oder nach der Zusage des Erlösers in dem Evangelium für den Sonntag Jubilate (Joh. 16, 22): Euer Herz soll sich freuen und Eure Freude soll Niemand von Euch nehmen! Daher die wiederholte Mahnung: fürchtet Euch nicht! und die Zusage des Trösters und des Friedens. Im Labe und der Liebe Gottes ist ein Merkmal und ein Maßstab wahren Christenthums gegeben. Lust an dem Herrn (Psalm 37, 4) mit Seiner schöpferischen, erhaltenden, regierenden, Sünde vergebenden, Sünde vertilgenden und verherrlichenden (Joh. 3, 2) Liebe ist des Christen Pflicht und Leben. Nur daß er **bleibe und Christi Freude in ihm bleibe und seine Freude vollkommen werde** (Joh. 15, 1—11).

Homiletische Andeutungen.

Suche Jesum und sein Licht, alles andre hilft dir nicht! — Suche in allen zeitlichen Erfahrungen, was von Ewigkeit her ist. — Suche in allen sinnlichen Erscheinungen den übersinnlichen Kern mit seinem Leben, das bleibet in Ewigkeit, wie es von Ewigkeit ist. — Nichts ist gewisser, als was Christi ist: Er ist von Ewigkeit und bringt in des Vaters Reich, was Sein ist. — Erkenne immer mehr, daß Gott nicht blos über, sondern in der Welt und nicht ferne von dir, sondern dir recht nahe ist. — Rede von Christo nur als Sein Zeuge. Rede von Ihm, weil du Ihn erkannt und gefühlt hast in dir, nicht aber blos weil du Prediger, oder Theologe, oder getauft bist. — Verachte die kirchliche Gemeinschaft nicht; es ist ein Segen darin, ein ewiger. — Gib dich nicht mit deiner Kirchlichkeit zufrieden, wenn du nicht des Vaters und Seines Sohnes froher und gewisser wirst. — Christliche Erkenntniß ist, wie alle Wissenschaft, nur in Gemeinschaft mit dem Ganzen, namentlich im Zurückgehen auf die Quellen in den apostolischen Schriften und Zeugnissen möglich. — Heiligkeit und Freude ist dem Christen ein untrennbares Paar, der Welt aber Unheiligkeit und Lust. — Schäme dich, daß du kleinmüthig oder unmuthig, gar mißmuthig deines Herrn dich nicht freuest. — Fürchte dich, daß deine Freude an Christo und dem Himmelreich nicht abnehme. — Ringe, daß deine Lust am Herrn immer völliger werde. — Lust am Herrn ist deine Pflicht, damit deine Pflicht deine Lust, deine Würde werde, und nicht Deine Bürde und deine Last sei. — Der Christ muß ein fröhlicher Mensch sein, denn er hat die Wahrheit, welche frei macht, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, die Freiheit der Kinder Gottes, den Frieden, der höher ist als alle Vernunft, die Freude, die Niemand von ihm nehmen kann, die Kindschaft und Erbschaft bei Gott, das Leben, das kein Tod tödten kann, die Seligkeit, welche in Ewigkeit währt und wächst. —

Starke: Christus ist das selbständige Leben und wir haben auch von ihm das Leben zu erwarten, nicht nur das zeitliche, sondern auch das ewige und selige Leben durch den Glauben an Ihn. — Wer das Wort des Evangeliums verachtet, der verachtet auch das selbständige Wort Gottes, denn Christus ist der Stern und Kern der ganzen Heiligen Schrift — Christus lebt und die Gläubigen sollen auch leben. Herrlicher Trost! Kräftige Stärkung im Glauben, in Widerwärtigkeit und Anfechtungen, in der Stunde des Todes! Weil das Licht und Leben uns in Jesu Christo erschienen, so sollen wir dessen desto fleißiger gebrauchen; und gewiß, wer dabei in Finsterniß und Blindheit bleibet, wird keine Entschuldigung haben. — Was hilft es einem unbekehrten Lehrer, von Christo, dem Leben, zeugen, die Leute zur Annahme desselben ermahnen, und selbst im Tode bleiben und alles mit Werk und Leben verleugnen? — Es ist nicht genug zur Seligkeit, wissen und glauben, daß Christus in die Welt gekommen, sondern das muß Einer wissen und glauben, daß Er auch in seinem Herzen als der rechte Morgenstern aufgegangen und erschienen. — Des Evangeliums Zweck ist, die Menschen zur völligen Freude zu bringen; denn Gott hat uns nicht zur Traurigkeit, sondern zur Freude berufen. — Verwandelt sich die Freude bisweilen in Traurigkeit, wenn äußere Trübsal, innerliche Anfechtungen auf sie gleichsam einstürmen, so gereichet zu ihrer Aufrichtung und Trost: Christus will sie wiedersehen und ihre Traurigkeit soll in Freude verwandelt werden. — Spener: Unser Leben, das wir in Christo haben, ist ein ewiges Leben, und außer ihm ist kein Leben; indessen ist es noch verborgen, soll aber erscheinen. — Das göttliche Wort des Evangeliums ist uns gegeben, uns wieder zu der Gemeinschaft Gottes zu bringen, und also ist es wohl eine theure Wohlthat, daß es uns nicht blos zur Erkenntniß gewisser Wahrheiten bringt, sondern uns die Güter, die es uns verkündigt, selbst darreicht. — Das geschriebene Wort Gottes hat nicht weniger Kraft den Glauben zu wirken, als das gepredigte Wort. Dieses Wort haben die Apostel hinterlassen, daß man es zu aller Zeit lesen und hören könnte, und soll uns deshalb das geschriebene Wort sicherer und gewisser sein, als was wir von Menschen hören. — Lange: Im Geistlichen muß jeder für sich die Wahrheiten Gottes einsehen, und nicht andern blindlings glauben, damit er nicht gleich dem Blinden verleitet und schändlich betrogen werde. — Es muß alle Gemeinschaft mit Menschen also eingerichtet werden und also beschaffen sein, daß sie der Gemeinschaft mit Gott nicht entgegenstehe. Wir haben die Briefe der Apostel als Briefe Gottes an uns anzusehen und zu erkennen, daß sie auch allerdings uns geschrieben sind und zwar zu dem Ende, daß auch wir gleichsam lebendige Briefe Gottes werden mögen, welche von Jedermann können gelesen werden. — Besser: Es gibt keine Gemeinschaft mit dem Haupte der Gemeinde, die nicht durch die Gelenke der Apostel vermittelt wäre. Wer eingefügt ward in den Bau der Kirche, der wird getragen von dem Grunde der Apostel und Propheten und mit diesem Grunde zugleich von dem Eckstein, Jesu Christo. — Aus unendlicher Liebe ist der Sohn Gottes geworden, was wir sind, auf daß Er uns Macht gebe zu werden, was Er ist; theilhaftig ist Er worden unserer Natur, daß wir Genossen der göttlichen Natur würden (Irenäus). — Heubner: Zum Christenthum gehört eine ernste, tiefe, ganz in Christum eindringende Contemplation: ein flüchtiges, leichtsinniges Blicken und Wegeilen gewährt Nichts; das Christenthum will tiefe Gemüther. — Das Christenthum stützt sich hauptsächlich auf That-

sachen, als äußere Offenbarungen Gottes: dadurch soll dem sinnlichen Menschen die Gottheit sichtbar vor Augen treten, ohne ihre Würde zu verletzen. — Die Apostel sind als solche Augen- und Ohrenzeugen auch höchst sicher und zuverlässig und ihre Erzählungen von so vielen Thatsachen, ihre einstimmigen, vielseitigen Erzählungen können unmöglich Erdichtung oder Täuschung sein. — Diese Schriften der Apostel sind uns ein Ersatz für das, was wir selbst nicht mehr schauen. Dazu haben wir noch die Kirche als Zeugen jener Thatsachen; sie würde ohne dieselben gar nicht entstanden sein. — Der Beruf der Apostel war der menschenfreundlichste, wohlthätigste; der Zweck ihres Zeugnisses und der Predigt des Evangeliums überhaupt ist: alle zur Gemeinschaft desselben Lebens zu führen, das die Apostel hatten. Die Apostel wollten ihr Leben nicht für sich selbst behalten, mittheilen wollten sie es. Das ist die rechte Art des Lebens, daß, wo es ist, es auch den Drang hat, sich in andere zu ergießen. Die Apostel waren den ersten Christen und sind noch allen Christen Kanäle, Leiter zum ewigen Leben; ohne die Apostel gäbe es für uns keinen Christum und kein Christenthum. Die Apostel führen uns zu ihm. Wer sie, wer ihr Zeugniß verwirft, kann vernünftigerweise von gar keinem Christenthum mehr reden: es bleibt ihm nur ein Christenthum, das er sich selbst macht. — Die Schrift ist ein stehendes, nicht zu verfälschendes Denkmal der Geschichte; sie blieb eine reine immer zugängliche Quelle: die mündliche Erzählung wäre immer unsicherer geworden, das Gedächtniß hätte viel wieder verloren; die Freude über den Genuß des Evangeliums wäre vermindert worden. — Die evangelische Geschichte als die höchste aller Geschichten: 1) wir wollen uns davon überzeugen: sie geht von Gott aus, in Gott fort, führt zu Gott. 2) Die Folgerungen daraus beherzigen: sehet wie arm sind, die sie verachten und vernachlässigen! widmet ihr mehr Aufmerksamkeit, mehr Fleiß! —

Wie die Christenfreude schon ihrem Wesen nach die höchste Freude sei. Denn I. 1) woher stammt sie? Von Gott, ist himmlischen Ursprungs; 2) worauf geht sie? Auf unser ewiges Seelenheil; 3) für wen ist sie da? Für alle auf gleiche Weise. II (Bedingungen unsrerseits): 1) Lernet das recht verstehen, wie die Sünde unser allgemeines Elend ist, und wie Niemand uns davon erretten kann, als nur Jesus allein. 2) Glaubet an Jesum, den Sohn Gottes. 3) Belebt diesen Glauben durch Andacht.

Das apostolische Zeugniß vom Worte des Lebens. 1) Wie dasselbe beglaubigt ist (nach seiner Bewahrheitung); 2) wie freudenreich es ist (nach seinem Inhalt: das Leben ist erschienen, und nach seiner Wirkung: Gemeinschaft der Gläubigen untereinander und mit Gott). — Der feste Grund unsers Glaubens. Er ruht: 1) auf der apostolischen Verkündigung der Zeugen dessen, der Anfänger, Vollender und Gegenstand unsers Glaubens ist (V. 1); 2) auf seinem freudenreichen Inhalt (V. 2), der von selbst in keines Menschen Herz kommen konnte; 3) auf dem Zeugnisse des Heiligen Geistes an denen, die das Wort des Glaubens aus dem Munde der vorerwähnten Zeugen annehmen.

Spurgeon: Es steht wohl geschrieben (Sprüchw. 14, 10): In seine Freude menget sich kein Fremder. Das Geheimniß ist bei denen, die Ihn fürchten, und ihre Freude nimmt Niemand von ihnen. Wir wollen euch jedoch nur an das Sprüchwort erinnern: Stille Wasser gründen tief. Der Bach, der über die Steine rauscht, vertrocknet im Sommer, aber der Strom von tiefen Gründen fließt gleichförmig dahin, unter Wassergüssen oder in der Dürre und Hitze und gleitet dennoch ruhig durch das Gefilde. Wir reden und rühmen nicht so laut von unsern Freuden, wie ihr von euern Lustbarkeiten, weil wir's nicht nöthig haben; die unsrigen sind eben so bekannt im Stillen, wie in belebter Gesellschaft. Wir brauchen eure Gesellschaft nicht, um uns der Freude hinzugeben, noch weniger der mannichfachen Zuthaten, mit denen ihr eure Freude zu würzen sucht. Wir brauchen keine Becher, keine Gastmähler, keine Geigen, keinen Tanz, um vergnügt zu sein. — Unsere Freude hängt nicht ab von vergänglichen Dingen, sondern ruht in dem ewigen, unwandelbaren Schöpfer aller Dinge. Ich weiß zwar wohl, trotz allem, was wir sagen werden, wird diese Verleumdung fortleben: daß Gottes Kinder ein elendes Volk seien. — Wir haben Freude, wir haben Wonne, so köstlich, daß wir kein Quentchen der unsern gegen eine Schiffsladung der euern vertauschen möchten; nicht Tropfen unsrer Lust gegen Ströme eurer Wohllust. Unsere Lust ist kein Flittergold, keine geschminkte Freude, sondern wahrhafte Wirklichkeit; unsere Freuden sind solche, die wir mit uns nehmen zur stillen Ruhestätte unterm Staube; Freuden, die mit uns im Grabe schlafen, und mit uns erwachen in der Ewigkeit, Freuden, auf die wir getrost zurückblicken dürfen, und die wir also auch in der Erinnerung noch einmal genießen, Freuden, die wir auch zuvor genießen und hienieden schon kennen im Vorgefühl der ewigen Freude und Wonne. Unsere Freuden sind keine Seifenblasen, die nur glänzen und in allerlei Farben prangen, um zu zerplatzen; sie sind keine Sodomsäpfel, die in der Hand zusammenfallen zu einer Fingerspitze voll Asche; wahre Freuden sind wirklich, wahrhaftig, gehaltvoll, dauernd, bleibend, ewig! Was soll ich mehr sagen? Lust und wahrhafte Gottesfurcht sind ewig miteinander verbunden, wie Wurzel und Blüthe, so untrennbar wie Wahrheit und Gewißheit; sie sind in der That zwei köstliche Edelsteine, neben einander gefaßt in derselben goldnen Fassung. —

II. Der erste Haupttheil.

1, 5 — 2, 28.

Wenn ihr im Licht wandelt (1, 5 — 2, 2) — im Gehorsam gegen sein Gesetz überhaupt (2, 2 6) und gegen das Gebot der Bruderliebe insbesondere (2, 7—14), unbeirrt durch die Lüste (2, 15—17) und die Lügen der Welt (2, 18, 23), so werdet ihr einst vor Christo bestehen.

1. Grundgedanke: Gott ist Licht.

5 Und es ist[1]) das die Botschaft[2]), welche wir von Ihm her gehört haben und wir Euch wieder verkündigen, daß Gott Licht ist, und Finsterniß in Ihm gar keine ist.

Exegetische Erläuterungen.

Und ist nicht gleich οὖν (igitur, Beza), oder δὲ (Episcopius); denn es ist weder eine Folgerung, noch ein, wenn auch noch so feiner Gegensatz. Es ist eine Anknüpfung an das Vorhergehende, wie καὶ — γράφομεν V. 4. an das ἀπαγγέλλομεν, während ταῦτα auf den Inhalt des nun beginnenden Briefs weist, so knüpft καὶ an den Eingang an, in dem, was folgt, vorbereitet ist, und αὕτη ἡ ἀγγελία weist auf das nun Folgende: **es ist das die Botschaft.** Mit besonderm Nachdruck ist gegen die gewöhnliche Stellung (αὕτη ἐστίν 2, 25. 3, 11. 23. 4, 3. 5, 11. 14. vgl. Joh. 17, 3) ἔστιν vorangestellt, um die Existenz und Realität der Botschaft zu markiren. Die wenig bezeugte Lesart ἐπαγγελία ist sehr unbequem, da das Wort nicht Ankündigung (Oecumen, Beza, de Wette gegenden Sprachgebrauch des N. T.) bedeutet, weder hier noch anderwärts (2, 24. 3, 11. s. Varianten; 2 Tim. 1, 1. Act. 23, 31), und im Sinne von Verheißung, Zusage, eine an dieser Stelle berechtigte Erweiterung des Gedankens mit Calov forderte: non jubemur tantum in luce ambulare ac mundari sanguine Christi, sed utriusque etiam gratia nobis promittitur, illius per Spiritus Sancti illuminationem, hujus per expiationis Christi applicationem; quia utraque fruimur per beatam cum deo et Christo communionem. Dafür ἀπαγγελία, was sonst im N. T. nicht vorkommt, mit Socin, Episcopius zu lesen, ist willkürliche Correctur. Die äußerlich am besten beglaubigte Lesart findet im Context eine starke Stütze, indem sie in dem folgenden ἀναγγέλλομεν anklingt: die Botschaft Christi entbieten seine Apostel wieder: quod filius annunciavit a patre, hoc apostolus acceptum a filio renunciat nobis (Erasmus). — **Welche wir von Ihm gehört haben.** Der Apostel erinnert an V. 1. Er denkt an die ersten Jünger und die Apostel insbesondere. Es ist daher sowohl um der ἀγγελία und des ἀκηκόαμεν willen, wie wegen des Inhalts der Botschaft: ὁ θεός — an Jesus den Christ zu denken, dazu nöthigt die Präposition ἀπό, welche den redenden Propheten, die Person des Meisters markirt, an dessen Mund die Apostel als Hörer und Schüler hängen. Sonst sagt Johannes ἀκούειν παρά 8, 26. 40. 15, 15; doch ist da der Vater der Redende, der Sohn der Hörende; dieses (παρὰ) setzt die Nähe, das Beisammensein voraus und mußte daher stehen, wenn der Sohn vom Vater hört; jenes (ἀπό) deutet auf Ferne und konnte in den angezogenen Stellen kaum stehen; παρὰ weist zugleich auf Vertraulichkeit, ἀπό nur auf Herkunft im Allgemeinen. Unter αὐτοῦ ist mit Beziehung auf V. 3: τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, Christus zu verstehen, daß es, im Unterschied von ἐκεῖνος, das immer auf Christus gehe, stets auf den Vater gehe (Paulus, Baumgarten-Crusius), ist nicht richtig. Also: von Ihm, dem im Fleisch erschienenen Gottessohne her, den wir gehört — haben (V. 1), haben wir die Botschaft über Gott den Vater erhalten (Düsterdieck, Huther). Sozin, der das Verhältniß Gottes und Christi nicht als conjunctio essentiae, sondern nur als conjunctio voluntatis et rerum aliarum omnium faßt, versteht a deo et Christo d. i. a deo per Christum, um diesen als bloßen Vermittler, nicht als Urheber der Botschaft erscheinen zu lassen. — **Und wir euch wieder verkündigen.** Nächst Erasmus (s. o.), Bengel vortrefflich: quae in ore Christi fuit ἀγγελία, eam apostoli ἀγγέλλουσι; nam ἀγγελίαν ab Ipso acceptam reddunt et propagant. Es ist nicht ganz gleich mit ἀπαγγέλλειν; dieses heißt fort, weiter verkündigen, ἀναγγέλλειν aber auf's Neue, wieder verkündigen, wie 4, 25. 16, 25. wo freilich ἀπαγγελῶ besser beglaubigt ist. Wie der Samariterin gegenüber Jesus als Bote Gottes redet, der wieder sagt, was ihm der Vater zuerst gesagt, so reden die Apostel wieder, was ihnen der Herr zuerst gesagt (Joh. 20, 21). —

Gott ist Licht, das ist Inhalt der ἀγγελία. Christus aber hat das nicht gesagt. Sich selbst hat Er zwar das Licht genannt, Joh. 12. 12, 15. 46. Sonst redet Er wohl von den „Kindern des Lichts" (Joh. 8, 36) und Jakobus vom „Vater des Lichts" τῶν φώτων 1, 17 vgl. J. P. Lange zu der Stelle). Aber Christus ist als der Sohn Gottes ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (Ebr. 1, 2) und das ists ja, was Johannes mit seinen Genossen V. 1. gehört, gesehen, beschaut, so daß also mit Recht die Summa und das Centrum der Botschaft Christi, wie seiner persönlichen Erscheinung und Offenbarung im Fleische ist: Gott ist Licht. Solches offenbart Christus, aber kein Philosoph vermag solches zu finden; ohne Christus gehen die Weltweisen daran vorüber. Es heißt nicht: **ein** Licht, wie Luther übersetzt, als ob anderes Licht neben und außer Ihm sei. Gottes Wesen ist eben Licht. Auch nicht: im Lichte, als sei's nur um Ihn her; noch: wie das Licht. Es ist nicht secundum similitudinem, sondern secundum substantiam (gegen Bullinger). Licht ist Sein Kleid (Psalm 104, 2); als ein Feuer, rein und hell wie Blitzesleuchten erscheint dem Ezechiel (Kap. 1.) und dem Habakuk (3, 3 f.), die Majestät des Herrn. Er ist nicht blos der Schöpfer des Lichts, dem Sein erstes: Es werde gilt (1 Mos. 1, 3), sondern Vater alles Lichts (Jac. 1, 17), und ihn umgibt eine gewaltige Lichtsphäre (1 Tim. 6, 16); Gottes ist das wunderbare Licht, in dem die Christen wandeln (1 Petr. 2, 9). Es ist der Satz parallel dem Satze; Gott ist die Liebe (4, 8. 16.), im Grunde mit demselben Gedanken, nur daß das eine Mal der Ausdruck bildlich, das andre Mal eigentlich ist und die bildliche Bezeichnung eine Seite besonders markirt, und diese ist auch um des Gegensatzes in den folgenden Versen (6—10) willen die Heiligkeit,

1) ἔστιν αὕτη B. C. G. K. u. a. Auch cod. Sinait.

2) statt ἀγγελία A. B. G. u. a. lesen C. u. a. ἐπαγγελία und im cod. Sinait. steht über ἀπαγγελία eine Correctur, wahrscheinlich von dem Abschreiber selbst: ἀγάπη τῆς ἐπαγγελίας; eine spätere Hand hat ἀγγελία als das Richtige dazu bezeichnet.

völlige Reinheit, nicht aber zugleich die Allwissenheit, wie Calov will, obwohl Dan. 2, 22. Licht Abbild der göttlichen Allwissenheit ist; eher ist die Weisheit noch dabei mitzudenken. — **Und Finsterniß in Ihm gar keine ist.** Dieses zweite negative Glied, das mit besonderm Nachdruck (οὐκ ἔστιν οὐδεμία, ähnlich Joh. 15, 5. f. Winer Gr. p. 442 f.) auftritt, weist alle und jede Finsterniß d. i. Unreinheit zurück. Oecumen: ἤτοι τὴν ἄγνοιαν, ἢ τὴν ἁμαρτίαν. Vielmehr beides: weder eine Unwahrheit, Lüge, noch eine Sünde ist in Ihm. Das ist die thatsächliche Verkündigung in Christi Erscheinung. Die Fülle der hier gegebenen Beziehungen gibt Lorinus (bei Huther) so an: deus lux est, quia clarissime se ipsum percipit, omniaque in se ipso, utpote prima et ipsissima veritas; quia summe bonus, ac summa et ipsissima bonitas; fidelis absque ulla iniquitate, justus et rectus, quia fons omnis lucis in aliis, i. e. veritatis atque virtutis, non solum illustrans mentem, docensque quid agendum sit, verum etiam operans in nobis, ut agamus, et sic radiis suis liberans mentem ab ignorantiae tenebris, purgans a pravitate voluntatem. — Des Johannes Speculation oder Mystik ist so sehr ethisch, daß es ihm nur auf die „praktische Auswirkung" der Wahrheit: Gott ist Licht — ankommt. Wie er an das Vorhergehende, die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne, anknüpft (καὶ), so legt er das Wesen dieses Gemeinschaftslebens weiter auseinander (V. 6—2, 28). Weil nun von dem Wesen des Vaters das Wesen der Gemeinschaft und des Lebens in derselben bestimmt wird, stellt er den Grundgedanken (V. 5) an die Spitze, und zwar im Hinblick auf die Verirrungen, zweigliedrig, positiv und negativ.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Der Monotheismus und die absolute Persönlichkeit Gottes sind bei Johannes zwei Hauptpunkte, die auch hier erkennbar sind, wenn auch nur eine Seite hervorgehoben wird. Von den zwei Sätzen: Geist ist Gott (Joh. 4, 24) und Gott ist Liebe (1 Joh. 4, 8. 16), deren erster das Wesen Gottes nach dessen physischer, der andre nach dessen ethischer Seite bezeichnet, so daß jener die Natur, die Substanz, dieser den Charakter Gottes hervorhebt, wird doch nur der andre mit dem hier ausgesprochenen Satze: Gott ist Geist zu verbinden sein und eine nähere Bestimmung im bildlichen Ausdruck erhalten. Zwar sind Geist und Liebe correlate Grundbegriffe, indem Geist „die freie Selbstherrlichkeit in Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung über eine substantielle Fülle von realen Lebenskräften", Liebe „die freie Selbsthingebung mit bewußter und gewollter Bewahrung eben sowohl der eignen wesentlichen Grundbestimmtheit, als der des andern" (Plitt) notirt. Aber in dem: Gott ist Licht — wird „die Erhabenheit Gottes über alle sinnlichen Mängel" (Köstlin), die Heiligkeit ausgesprochen und damit näher bestimmt der Charakter Gottes, Seine Liebe, und diese als eine heilige, und läßt hinwiederum die Liebe Gottes als solche fassen, die auch auf Mittheilung seiner Heiligkeit gerichtet ist. Als Correlat kann man auch: Gott ist — das ewige Leben (5, 20) hinzunehmen, so daß wie Seine Liebe, auch Seine Heiligkeit lebendig ist. Es ist keinerlei Finsterniß in Ihm. Er ist kein werdender Gott, der erst zu sich kommen müßte in der Geschichte der Creatur, der Welt oder dem Menschengeiste, wie der Pantheismus will: Er ist vor aller ὕλη, die Plato, oder dem dunkeln Urgrund, den Schelling setzt, wirksam, und zwar als selbstbewußter, heiliger, liebender, lebendiger Gott. Auch hat nicht die Sünde, das Böse in Ihm einen urgründlichen Anfang, wie die Gnostiker lehrten mit ihren Emanationen.

2. Gott ist Licht — darf nicht als eine Notiz, eine Wahrheit ohne Wirklichkeit, eine Wirklichkeit ohne Wirksamkeit und Wirkung gefaßt werden. Wie dem Satze: Geist ist Gott (Joh. 4, 24) sofort der Zusatz gegeben ist: und die Ihn anbeten, müssen Ihn im Geist und in Wahrheit anbeten, so ist auch dieser Satz als Princip aufzufassen und dessen Geltung im Nachfolgenden zu erkennen. Der Satz ist durch und durch ethisch, praktisch. Es will Johannes keine Wissenschaft ohne Praxis. Er mag keine Aufklärung des Verstandes gelten lassen, wenn die Richtung und Reinigung des Willens fehlt.

3. Die Frage: woher ist die Sünde, das Böse in der Welt? — entscheidet der Apostel sehr bestimmt hier negativ: keinesfalls von Gott. Anerschaffen ist das Böse nicht, nur angeboren. —

4. Gelehrt und verkündigt darf nichts werden, das nicht auf dem Zeugniß Christi ruht, noch mit demselben stimmt. Wer ewige Wahrheit, welche frei macht, anders wissen will, als Er, weiß sie nicht besser, und ist nicht ein Diener, sondern ein Widersacher, ein Rebell. — Das ist eben apostolisch und protestantisch zugleich, auf den Anfang des Evangeliums in Christo zurückzugehen. Wir sind vielmehr apostolische Kirche als die römische Kirche mit ihren Ansprüchen auf Apostolicität.

Homiletische Andeutungen.

Gott ist Licht. 1. Woher weißt Du's? 2. Was heißt's? 3. Wohin weist es? — Was Du Rechtes und Richtiges von Gott dem Vater weißt, hast du von Christo, mags nun ein Bote des Heils, ein Diener der Kirche, verkündigt, oder Muttermund dir gesagt, oder Freundesrede dir aufs Herz gelegt, oder Christenhand in der Bibel zugetragen, oder der heilige Geist in dir aufgefrischt haben. — An nichts freuen sich die Menschen mehr als am Licht; aber wie haben sie das Wort gemißbraucht und ihm das beste Theil entzogen und können's reimen mit Unheiligkeit in Gedanken, Worten und Werken! — Der Welt Licht blendet, ohne zu erleuchten, scheint an, ohne Frühling mit Blüthen, oder Herbst mit Früchten zu schaffen. — Der Welt Licht kann Nutzen schaffen, im Leben Brücken der Ehre bauen, Kränze für Künstler und Ruhm für Weise bringen, auf Ordnung im Lande und auf den Straßen geben, und dabei in geselligen Kreisen Herz erfreuen, Geist erfrischen, aber auch der Seele Heil unterwühlen, zertrümmern. Aber es kann keinen Schein von Trost in die Nacht des Lebens, noch weniger in die Nacht des Sterbens bringen; es kann der Seele nicht helfen zur Liebe, zum Leben, das kein Tod tödten kann. — Der Welt Licht geht unter, wie die Sonne des Himmels; aber das Licht, das Gott der Herr ist, scheint durch alle Nacht der Sünde, des Lebens, des

Todes. — Prüfe jedes Licht, ob Gott dabei ist! — Fehlt Er, der Heilige, so ist das Licht kein Licht, das den Namen verdient, sondern Scheinlicht, Irrlicht eines Sumpfes. — Erwarte von keinem Licht der Wissenschaft oder der Cultur Heil, wenn das heilige Licht darin verleugnet wird. Fürchte nur die Finsterniß, dabei Gott der Vater sich nicht findet. —

Starke: Lehrer sollen in göttlichen Dingen nichts verkündigen, als was sie von dem Herrn in Seinem Wort gehört haben; denn da die Apostel selbst fest daran gebunden gewesen, wie vielmehr sind sie es schuldig? Die menschlichen Gedanken, weil sie betrüglich, sind sie nicht genug zum Grunde des Glaubens. — Weil Gott ein Licht ist und in ihm keine Finsterniß, so ist es ganz unmöglich, daß Er die Ursache der Sünde, als der größten Finsterniß sein könne. — Gott ist lauter Licht, Weisheit, Heiligkeit, Herrlichkeit, Trost und Freude; wer sollte nicht ein Verlangen tragen, mit Ihm vereinigt zu sein? — Lange: Da Gott ein Licht, so haben wir in der Gemeinschaft mit Ihm zum öftern zu seufzen: Herr, laß Dein Antlitz leuchten über uns und sei uns gnädig! —

Spener: Gott ist Licht! 1) Heiligkeit und Gerechtigkeit, daß Er nicht nur nichts Böses in sich hat, sondern auch an seiner Kreatur nichts Böses noch Sündliches leiden kann; 2) alle Weisheit und Allweisheit; 3) Herrlichkeit und Seligkeit. —

Heubner: Das Christenthum hat in Christo die Lichtnatur Gottes allen Menschen in heller Klarheit gezeigt: wie Er durch und durch lauter vollkommenes Wissen, Allwissenheit, Weisheit, Liebe, Gnade, Heiligkeit, Seligkeit ist und Lust hat an der Seligkeit der Geschöpfe. Warum führt Johannes das als Hauptverkündigung an? 1) weil es den durch Sünde unheiligen Menschen das Erste und Nothwendigste ist, zu wissen, daß sie nicht durch feindselige, tückische Bestimmung eines allmächtigen Wesens in dieses Elend gestoßen sind, daß ihr Verderben nicht von Gott beabsichtigt ist, nicht von Ihm herrührt, weil Er rein und gut ist; 2) weil von diesem Gott eine Erlösung, eine Wiederherstellung der Seligkeit zu hoffen ist, weil er die Seligkeit Aller will. Dieses zu glauben ist für den Menschen der erste Haltpunkt seiner Rettung. Und diesen Seinen Willen hat Gott durch die That kräftig bewiesen — durch Christum. —

Besser: Dreierlei Geister straft Johannes Lügen, indem er den Ruhm der Gemeinschaft mit Gott für eitel erklärt im Munde Solcher, die anstatt im Lichte in der Finsterniß wandeln; Solcher, die anstatt der fortwährenden Reinigung durch das Blut Christi einer bereits vollendeten Reinheit sich trösten; Solcher endlich, die anstatt ihre Sünden zu bekennen, ihre Sünderschaft leugnen. Weltsinn, Heiligenstolz und Selbgerechtigkeit stellt der Apostel ins richtende Licht der Wahrheit und ermahnt zu aufrichtigem, demüthigem und bußfertigem Wandel im Lichte.

2. Erste Folgerung: die wahre Gemeinschaft.

Kap. 1, 6. 7.

6 So wir sagen, daß wir Gemeinschaft haben mit Ihm, und in der Finsterniß wan-
7 deln, so lügen wir und thun die Wahrheit nicht. — So wir aber in dem Lichte wandeln, wie er im Lichte ist, so haben wir Gemeinschaft mit einander [1]) und das Blut Jesu [2]), Seines Sohnes, reinigt [3]) uns von aller Sünde.

Exegetische Erläuterungen.

1) Der Fortschritt ist klar: der Apostel folgert aus Gottes Wesen, wie das Leben derer, die mit Ihm in Gemeinschaft stehen und leben, beschaffen sein müsse. Die Voraussetzung ist, daß alle geistige Gemeinschaft eine Verwandtschaft erfordere zwischen den in Gemeinschaft mit einander Stehenden und diese im Innern begründete Gemeinschaft sich auch in der äußerlichen Erscheinung, im Leben, offenbaren müsse, also auch keine Gemeinschaft mit Gott stattfinden könne, ohne ein gottverwandtes Leben, das sich auch im Wandel des Menschen als solches darstellen müsse.

2) Der negative Theil der Folgerung V. 6. steht voran, an das zuletzt Gesagte (und in Ihm keine Finsterniß) anschließend. **So wir sagen.** Johannes liebt gerade diese Redeweise V. 7. 8. 9. 10. 2, 1. 4, 12; ähnlich ist ἐάν τις 2, 1. 15. 4, 20. oder ὃς ἄν 3, 17. 4, 15. Parallel ist dem Sinne nach πᾶς ὁ ἔχων 3, 3. πᾶς ὁ ποιῶν 3, 4. μένων 3, 6. ἀρνούμενος 2, 23; ohne πᾶς 2, 4. 6. 9. 10. Es bezeichnet der Apostel so einen Fall in seiner objektiven Möglichkeit (Winer Gr. S. 260), d. i. er nimmt an, es könne so sein, und ob es so sein werde, werde der Erfolg lehren. Zu einer allgemein geltenden Annahme erhebt der Apostel diese durch den kommunikativen Plural in lebendiger Rede: wenn wir, mich und die Apostel selber nicht ausgeschlossen, von mir bis auf den geringsten Leser des Briefs, oder das einzelne Glied der Gemeinde herab sagen sollten. So verbindet Johannes allgemeine Beziehung und schonende Feinheit in der kommunikativen und hypothetischen Form (Lücke). Sagen ist hier aber nicht ein Reden im Herzen, also denken, sondern ein Aussprechen und Behaupten, zu dem die Stärke der Ueberzeugung treibt, welche man hat. — Darum ist aber auch nicht gleich: nos gerere (Episcopius), als handle sich's um ein Zeugniß unsers Wandels, des thatsächlichen Verhaltens, wenn schon das Reden und Behaupten als eine That, Handlung, Thatsache gelten muß. **Daß wir Gemeinschaft mit Ihm haben.** S. z. V. 3 Hier ist nur der Vater genannt, von dem oben gesagt ist, daß Er Licht sei, um daraus einen Schluß auf das Wesen des christlichen Lebens zu

1) V. 7. μετ' ἀλλήλων die besten codd., auch Sinait. Die gering besonders durch latein. codd. bezeugte Lesart μετ' αὐτοῦ ist offenbar Correctur, um V. 7. mit V. 6. conform zu machen.

2) Nach Ἰησοῦ haben A. G. K. u. A. noch Χριστοῦ wahrscheinlich wegen V. 3.

3) Καθαρίσει oder καθαριεῖ ist zu schwach bezeugt.

machen. — **Und in der Finsterniß wandeln.** Und verbindet mit sagen zu Einem. Wandeln, περιπατεῖν (2, 6. 2 Joh. 6), auch bei Paulus (Röm. 6, 4. 8, 4); synonym ist πολίτευμα (Phil. 3, 20), ἀναστροφὴ und ἀναστρέφειν (Eph. 4, 17 f. 2, 2 f.) Bengel: actione interna et externa, quoquo nos vertimus. Es umfaßt alle sittlichen Akte, nicht blos die für Menschen erkennbaren (wie Ebrard will), sondern auch was sie voraussetzt, sie bewirkt, die innern Lebensakte. In der Finsterniß gibt nun die Sphäre das Element an, darin das Wandeln vollzogen wird; vgl. Joh. 8, 12. Finsterniß, die gar nicht in Gott ist, oder zu Ihm gehört, ist das Ungöttliche, Unheilige, das von Ihm Getrennte, die Sünde, das Böse. Also ist es nicht: Böses, Sünde noch an sich haben, auch nicht Fehlen und Fallen aus Uebereilung und Schwachheit in der Anfechtung im Kampfe. Aber wie der Wandel nicht gerade grobe, gemeine Sünde bezeichnet, so ist mit dem Wandel in der Finsterniß nicht gesagt, daß da Freude an allen Sünden sei, und ganz und gar das Gebiet der Sünde nach allen Seiten durchmessen werde; es kann sich nur auf eine Seite des Lebens beziehen; mancher will ein Christ sein und erweist sich so in allem, nur in Sachen der Ehre weicht er ab; ein anderer ist nur bei einem Gut der Welt, oder einer Lust, die ihm zu schaffen macht, nicht streng gegen sich, noch treu zu Seinem Gott oder Gottes Wort. Solcher wandelt doch auch in der Finsterniß. Auch von Solchen gilt: **so lügen wir.** Es ist ein Widerspruch und Widerstreit, vgl. 2 Cor. 6, 14 ff. Es ist nicht gerade absichtliche Lüge, bewußte Heuchelei; es ist der thatsächliche Widerspruch zwischen dem christlichen Princip und Lebenskreis und den wirklichen Lebenserweisungen, freilich nicht ohne persönliche Verschuldung; es ist unsere Schuld und Sünde, unsre eigne Lüge, wir selber sind Lügner. Wo wir so sagen, mit Ihm Gemeinschaft zu haben, da lügen wir; wir belügen uns, wenn wir es nur bei uns sagen, in unserm Herzen, uns denken, einbilden, oder Andere, wenn wir es ihnen gegenüber behaupten, sei's in Worten oder Werken. Solch Lügen besteht daher in Gedanken, Worten, Werken. **Und thun die Wahrheit nicht.** Das ist nicht gleich dem ψεύδεσθαι, als wäre ποιεῖν τ. ἀλ. gleich dem ἀληθεύειν (Eph. 4, 15). Es ist auch nicht gleich dem agere recte (Sozin), sincere (Beza, Grotius, Carpzov), veraciter (Calvin). Die Wahrheit steht nicht nur in Worten, auch in Gedanken und Thaten; ihr Gebiet umfaßt das ganze Leben, den ganzen Menschen. Die Wahrheit muß, nach des Johannes Anschauung, gethan werden; ihm ist das Reden auch ein Handeln; die Wahrheit nicht thun, ist hier parallel dem Wandel in Finsterniß, wie die Wahrheit thun, dem Wandel im Licht entspricht. Correlat ist Licht und Wahrheit, Gott und Wahrheit, wie Gott Licht ist. Wahrheit ist, was dem Wesen und Willen Gottes entspricht. „Es ist eine und dieselbe Wahrheit, welche im Glauben ergriffen und mit dem Munde bekannt wird, welche als heilige, göttliche Macht das Leben des neuen Menschen wiedergebärend schafft und in der innern und äußern That sich darstellt (Düsterdieck), vgl. Joh. 3, 19—21. — So erklärt sich der Apostel mit Macht gegen alles und jedes Schein- oder Wort- oder Lippenchristenthum. Christen aber hat er im Sinne. Darum geht er

3) im positiven Theil V. 7 weiter: **So wir aber im Lichte wandeln.** Es ist ein Gegensatz (δὲ). Im Lichte erklärt sich aus dem Gegensatz ἐν σκότει und aus dem auf V. 5. verweisenden Zusatz: **wie er im Lichte ist.** Unser Wandel im Licht umfaßt demnach die Heiligkeit unsers Innern und Lebens, eine Heiligkeit, welche, ihrem Erfolge nach, eine Gemeinschaft unter den Brüdern wirkend, ganz entsprechend dem Lichtsein Gottes, das auch Liebe ist, ihre wesentliche Kraft im Gemeinschaft Bilden und Erhalten hat. Wie Er im Lichte ist unterscheidet sich von dem: Gott ist Licht nur in der Form der Vorstellung: dort ist Licht das Wesen in Gott, hier das Element in dem Er lebt und ist. Durch ὡς wird bezeichnet, daß wir mit Gott denselben Grund, dasselbe Element für unsern Wandel haben: Seine Heiligkeit muß bei uns zu spüren sein, wenn wir mit Ihm Gemeinschaft haben. — Er freilich ist im Lichte, wir wandeln im Lichte, wenn auch in noch so schwachen Versuchen, in noch so mangelhafter Weise. Dem Sinne nach sehr ähnlich ist 1 Petr. 1, 14—16. u. 2 Petr. 1, 4. — **So haben wir Gemeinschaft untereinander.** Es kann die Lesart μετ' αὐτοῦ nicht richtig sein; denn im Lichte wandeln und Gemeinschaft mit Ihm haben, fällt ja zusammen. Hier soll doch ein Fortschritt sein. Deshalb ist es auch nicht richtig μετ' ἀλλήλων als ἡμῶν τε καὶ τοῦ φωτός (Theophrast. Oecumen) zu fassen, zumal Menschen und Gott, Creatur und Schöpfer nicht so gleich stehen, daß sie in μετ' ἀλλήλων zusammengefaßt werden können. Selbst mit Beza (cum illo mutuam communionem) oder de Wette an unsre Gemeinschaft mit Gott zu denken, ist unzulässig. Es ist die Gemeinschaft der Christen untereinander, wie V. 3 μετ' ἡμῶν, vgl. 3, 11. 4, 7. 11. 12. Diese Gemeinschaft haben (s. z. V. 3) und halten ist nichts Geringes; es ist Frucht des Wandels im Licht, der Gemeinschaft mit Gott, des heiligen Lebens und Strebens. Denn die Sünde trennt, erschwert die Gemeinschaft, löst sie immer wieder auf. Darum fährt der Apostel fort: **und das Blut Jesu Seines Sohnes reinigt uns.** Die Verbindung καὶ stellt in Parallele zu dem Vorhergehenden, weist also nicht in eine erst zu stiftende Gemeinschaft mit Gott und den Brüdern, sondern in bereits gestiftete, gewordene, so sehr, daß das Erste, die Gemeinschaft mit Gott, bereits als Frucht das Andere gewirkt hat, die Gemeinschaft mit den Brüdern. Unmöglich kann καὶ = γὰρ genommen und gedeutet werden, wie Oecumen, Beda, Calov, Semler u. A. wollen. Es handelt sich nicht um eine Begründung der Gemeinschaft mit den Brüdern, sondern um eine Folge des Wandels im Lichte, Es kann nur die Frage sein, ob die Reinigung durch das Blut des Herrn neben oder innerhalb der Gemeinschaft der Brüder unter einander sich vollzieht. Das Erlösungswerk ist ein Ganzes, und nichts Mechanisches, sondern ein organisches, sittliches, so daß innerhalb kirchlicher Gemeinschaft, der zur Erlösung gehörigen und gestifteten Gemeinschaft, diese Reinigung geschieht. Wichtig ist ferner für die Erklärung die Bedeutung und die Präsensform: Καθαρίζει. Dieses Wort kann nicht dasselbe sein wie ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας, da es neben und nach diesem im 9. Verse wieder vorkommt. Es handelt sich also nicht um Sündenvergebung, um Erlassung der Strafe, der Schuld, sondern um Tilgung der Sünde, Erlösung von ihr. Hier ist nicht die Rede von der Rechtfertigung, der

Wiedergeburt, der Bekehrung, dem actus judicialis oder forensis über den Sünder, sondern von der Heiligung. Das Präsens läßt zwar an tägliche Buße und Sündenvergebung denken; aber die Bedeutung des Zeitworts läßt auch dieses nicht zu. Worin aber die Reinigung besteht, bestimmt sich durch das reinigende Subjekt: das Blut Jesu Seines Sohnes. Es ist gesagt αἷμα, also nicht: der neue Bund Gottes mit uns, durch Christi Blut gestiftet (Socin), nicht: unser Glaube an Christi Leiden (Grotius), nicht: Jesus Christus, der Sein Blut für uns hingegeben, nicht: die Betrachtung des Todes Jesu (Paulus), nicht: der vernünftige Glaube an den moralischen Zweck der Hinrichtung Jesu (Oertel); τὸ αἷμα Ἰησοῦ ist das am Kreuz vergossene Blut, der blutige Kreuzestod Jesu, wie 5, 6 ff. Damit ist die geschichtliche Thatsache bezeichnet, da der Mensch Jesus auf Golgatha am Kreuze starb, das Leiden des Herrn, indem Er die Sünden der Menschen erfuhr, erlitt, aber auch ertrug, auf Sich nahm (ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων etc. Joh. 1, 29) und wegnahm versöhnend, sie aber auch wegnimmt als Erlöser, nachdem Er für uns gestorben, in uns lebt und wirkt. Vgl. zu 3, 5. — Der Zusatz τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ weist auf dessen Verhältniß zu Gott dem Vater, also auf dessen Gottheit, so daß beides zu bedenken ist, die Hoheit und Herrlichkeit, wie die Niedrigkeit und Knechtsgestalt des Gekreuzigten; das Blut des Gottmenschen ist Subjekt, welches reinigt. Nun ist der Tod Jesu ein Opfertod, Sein Blut Opferblut, zur Sühnung begangener Schuld, zur Versöhnung der beleidigten Majestät des Herrn und des feindselig abgeneigten Sünders, ein Lösegeld für die dem Tode und der Verdammniß verfallene Menschheit (2, 2. 3, 5. 4, 9. 5, 6 ff.). Er schafft den Gläubigen die Rechtfertigung vor Gott. Aber die Kräfte, die schaffen, erhalten auch das Geschaffene. Die Erlösten treten zusammen unter dem Kreuze Jesu; die Sünde ist vergeben, die Schuld erlassen, und es ist nun die Sünde zu tilgen und vor neuer Schuld zu wahren; peccatum manet, wenn auch non regnat in den Gläubigen. So wirkt nun in der unter dem Kreuz versammelten und in Einigkeit bewahrten Gemeinde die Heiligung fort, nachdem es in der Rechtfertigung seine Wirksamkeit begonnen. Nicht unser Lichtwandel, nicht unsere Selbstanstrengung in der Heiligung reinigt uns, sondern das Blut Jesu (vgl. dogmatische Grundgedanken Nr. 3). — **Von aller Sünde** — seien es Gedanken-, Wort- oder Thatsünden, seien es Uebereilungs-, Unwissenheits- oder Bosheitssünden, Unterlassungs- oder Begehungssünden, Sünden in affectu oder defectu, Sünden in Lust oder in Schmerz, bei Arbeit oder Erholung, gegen die erste oder zweite Tafel des Dekalogs. Bengel: originali, actuali.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Wie Er im Lichte ist (V. 7) — ist kein gnostischer Lehrsatz, den man nur zu wissen und zu verstehen brauchte, sondern ein ethischer Grundsatz, nach welchem wir unsern Wandel einzurichten haben. Licht ist wie Gottes Wesen (V. 5), so auch Gottes Element, und weil Gottes Wesen, auch Sein Element, darin Er heimisch ist und lebt. Licht muß unser Element werden, damit es auch unser Wesen werden kann; wir müssen in Ihm leben, auf daß Er immer völliger in uns lebe, denn wir sollen θείας κοινωνοὶ φύσεως werden (2 Petr. 1, 4). Es ist daher zu wenig gesagt: nach Gottähnlichkeit streben. (Lücke). Auch sagt Bengel nicht ganz recht: imitatio dei criterium communionis cum Illo. Denn wenn der Herr sagt (Mat. 5, 48): Ihr sollt vollkommen sein, gleichwie Euer Vater im Himmel vollkommen ist (vgl. Luc. 6, 36), so wird die Vollkommenheit oder Barmherzigkeit nicht als ein fremdes, fernes Strebeziel hingestellt oder als ideale Norm vorgehalten, sondern die Erfahrung und der Genuß der vollkommnen Barmherzigkeit Gottes soll Trieb werden, solche an und in sich kommen zu lassen, um sie wieder beweisen zu können. Aehnlich ist's 1 Petr. 1, 15—16. Selbst Paulus sagt (Eph. 5, 1): γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ ὡς τέκνα ἀγαπητά. Als Kinder sollen sie in dem Verkehr mit dem Vater einathmen, und in sich aufnehmen, was sie von Ihm erleben, um in sich eine lebendige Quelle zu haben, die wieder ausströmen läßt göttliches Leben, und thut, wie der Vater thut. Es handelt sich nicht um ein künstlerisches Nachahmen, sondern um ein kindliches Nachfolgen in Anhänglichkeit. Das Kind soll doch nicht sowohl eigentlich nachahmen, als anhängen und annehmen, und wie der Herr so oft fordert, nachfolgen. Solch Leben im Verkehr mit Gott, in der Lebenssphäre Gottes, hebt Johannes als Hauptforderung an den einzelnen Christen und die ganze Gemeinde mit Nachdruck hervor.

2. Jesu Person wird wieder als die Gottheit und Menschheit in sich vereinende aufgefaßt, wenn von Seinem Blute als dem αἷμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Gottes) geredet wird. Gegen den Doketismus zeugt das Wort αἷμα, das als eine reale Macht wirksam ist, und gegen den Ebionitismus das Wort: Sein Sohn, dessen das Blut ist; die Gottheit ist eben ein Faktor in dem Erlösungswerke. Es spricht dieser kombinirende Ausdruck eben so gegen den beide Naturen trennenden Nestorianismus, als den sie vermischenden Eutychianismus und zeugt für die lutherische Lehre mit ihrer communicatio idiomatum und wider den reformirten Grundsatz: finitum non capax infiniti. Luther sagt in seinem Glaubensbekenntniß vom Jahre 1528/29 (Guerike: Symbolik p. 666): „Zum andern glaube ich und weiß, daß die Schrift lehret, daß — — Gott der Sohn — eine ganze völlige Menschheit angenommen und rechter Samen oder Kind, Abraham und David verheißen, und natürlicher Sohn Mariä geboren sei, in aller Weise und Gestalt ein rechter Mensch, wie ich selbst bin und alle andere; ohne daß Er ohne Sünde, allein von der Jungfrauen, durch den heiligen Geist kommen ist. Und daß solcher Mensch sei wahrhaftig Gott als eine einige unzertrennliche Person aus Gott und Menschen worden (andere Lesart: geboren), also daß Maria die heilige Jungfrau sei eine rechte wahrhaftige Mutter nicht allein des Menschen Christi, wie die Nestorianer lehren, sondern des Sohnes Gottes." Wenn Luther aber in einer Trinitatispredigt (Erlanger Ausg. 9, S. 25) auf Grund von Act. 20, 28 Christi Blut geradezu Gottes Blut nennt, so ist doch zu bedenken, daß dort doch κυρίου und nicht θεοῦ die bestbeglaubigte Lesart ist, und solch oxymoron nicht weiter gepreßt werden darf, als darin den unzertrennlichen Gottmensch gelehrt zu finden. Calov's Nachfolge kann nicht als ein weiter zu beachtender Vorgang angesehen werden, da die Schrift nicht dazu anhält mit ihrer Weisheit in der Wahl

der Ausdrücke. — Vgl. V. 3 dogmatische Erläuterung Nr. 3, S. 17.

3. Jesu Werk wird nach einer Seite hin sehr bestimmt charakterisirt: Sein Blut reinigt von aller Sünde. Darin liegt erstens: wir kommen nie dazu, uns selber zu reinigen, unsere Reinigung bleibt Christi Werk. Zweitens: es ist gerade der Tod Christi, der unsre Reinigung bewirkt und vollzieht; indem Er der Sünde erliegt, überwindet Er sie; ihr Sieg ist ihre Niederlage, und Seine Niederlage ist Sein Sieg; indem Er sich zu Tode kämpft, gewinnt Er das Leben der Seinen, und indem die Sünde über Ihn am Kreuze triumphirt, wird sie zu Schanden. Gott wendet sich um Seinetwillen der Welt zu als versöhnt, und im Glauben an den Gekreuzigten läßt die Welt von der Sünde, die eine Feindschaft ist wider Gott. Das Kreuz, der Kreuzestod hat eine überwältigende Anziehungskraft und das im Leibesleben verschlossene Leben des Gottessohnes bricht hindurch im Geistesleben, im Wirken des von Ihm und dem Vater gesendeten Geistes, der nun thätig wird in den Gläubigen (Joh. 7, 39. Col. 16, 7. Act. 2, 33). — Drittens: den Gerechtfertigten hängt die Sünde noch an; die Rechtfertigung tilgt nicht zauberisch, magisch, durch einen Gerichtsspruch die Sünde, spricht nur von Strafe, Schuld, Verdammniß los, bedarf aber der Fortführung des Erlösungswerks, dessen Anfang sie ist, und der Vollendung in der Heiligung; die Rechtfertigung schließt nicht die Erlösung ab, leitet sie nur ein. Viertens: die Rechtfertigung macht nicht einmal den Gläubigen selbständig, sondern führt ihn nur in den Wandel im Licht, in die Gemeinschaft der Brüder unter einander ein, als die Sphäre, innerhalb welcher die Erlösung weiter geführt und vollendet werden kann, und in dem Einzelnen; die Erlösung ist eine gemeinsame Erfahrung, wie die Erkenntniß der unendlichen Liebe (Eph. 3, 18 f. σὺν πᾶσιν τοῖς ἁγίοις). Fünftens: die Heiligung ist die Fortführung der Rechtfertigung und muß immer wieder an sie anknüpfen, auf die Kraft und Macht derselben zurückgreifen. Sechstens: die Heiligung ist ein allmälig wachsend Werk. Siebentens: Sie geht auf alle Sünde, nicht blos deren Erscheinung, auch deren Sitz und Princip. Achtens: Rechtfertigung und Heiligung, Macht des Kreuzestodes und die Gemeinschaft der Brüder, der Wandel im Licht und die Reinigung von der Sünde — dies Alles steht in gegenseitiger Wirksamkeit und Förderung; namentlich gilt dies von der brüderlichen, kirchlichen Gemeinschaft und der heiligenden Kraft des Kreuzestodes Jesu, so daß man an Cicero's Spruch denken kann: nisi in bonis amicitia esse non potest. Oder: der Christus für uns, vor uns, in uns muß wohl unterschieden, darf aber nicht getrennt werden.

Homiletische Andeutungen.

Alles hängt von der Antwort ab, ob die Sünde über dich herrscht, oder dir nur noch anhängt. Ueber wen die Sünde herrscht, der gehört der Finsterniß noch an, in wem die Herrschaft der Sünde gebrochen ist, gehört, obwohl noch Sünde in ihm ist, zu den Kindern des Lichtes. — Es ist nicht Hochmuth, wenn der Christ sich fühlt und weiß als im Lichte, sondern Dankbarkeit vor Gott. — Liebe zu Gott und den Brüdern ist die Kraft der Heiligkeit und diese das Leben der Liebe. — Grade die Geheiligten sehen auch die geringsten Sünden mit Schmerzen, und daß sie der Reinigung durch Christum bedürfen. — Bekümmert dich deine Sünde in ihren tiefen Regungen, wisse, du hast einen Born am Kreuz, daraus du lebendige Hülfe erlangen kannst und sollst. Es ist nicht genug, daß du ein angeschienener Christ bist; du mußt ein erleuchteter Christ werden. —

Starke: Die Gottlosen sind Kinder der Finsterniß und wollen's nicht; sie wandeln in der Finsterniß und merken's nicht; sie thun Werke der Finsterniß und glauben's nicht. O schreckliche Blindheit! Herr, öffne du ihnen die Augen, daß sie es sehen, erschrecken und umkehren mögen von dem Wege, der nicht gut ist. — Wie geschäftig sind doch die Menschen am natürlichen Tage; o daß man auch die angenehme Zeit und den Tag des Heils nicht müßig und liederlich vorbeiließe! Wandelt im Licht! — Nicht nur die erste Reinigung von den todten Werken geschieht durch die Kraft des Blutes Jesu Christi, sondern auch die tägliche. — Spener: Wir dürfen's sagen und uns rühmen, daß wir mit Gott in Gemeinschaft stehen; es ist auch nicht gleich geistlicher Hochmuth, wo man die Gnade Gottes, die man empfangen hat, bekennet; nur daß man sich selber solches nicht zuschreibe. — Licht leidet keine Finsterniß, Gott keine Sünde. Daran prüfe dich, ob du Gott angehörst. Moses leuchtete gar lieblich durch langwierigen Umgang mit diesem Lichte; warum nicht die Seele, worin Er wohnet? Zeige deinen Schein und führe dich nicht selber hinter das Licht durch irrige Einbildungen. — Neander: Es wird denjenigen, welche bei dem aufrichtigen Wandel doch die Nachwirkungen der Sünde noch immer an sich erfahren, welche in ihrem Gewissen beunruhigt werden, wenn sie hören, daß man mit dem Gott, der Licht ist, nur im Licht wandelnd Gemeinschaft haben kann, der Beruhigungsgrund dargereicht, welcher sie die Reinigung von der ihnen noch anklebenden Sünde mit Zuversicht erwarten läßt. Aber es wird auch der Selbsttäuschung derjenigen vorgebeugt, welche auf die Reinigung durch das Blut Christi vertrauen ohne einen diesem entsprechenden Lebenswandel. Der enge Zusammenhang zwischen dem Christus in uns und für uns wird hier nachgewiesen. — Heubner: Nur unter Reinen ist Gemeinschaft, d. h. wahre Eintracht, Liebe, Zusammenfließen der Herzen. Das Böse trennt, ist Quelle der Zwietracht. — Das Reich Gottes ist das Reich der Liebe, des Friedens; das des Satans das Reich des Unfriedens. —

Ahlfeld: Welches sind die Siegel und Zeugnisse der wahrhaftigen Gemeinschaft mit Gott? 1) daß wir im Licht wandeln; 2) daß wir Gemeinschaft haben unter einander; 3) das demüthige Bekenntniß, daß wir die Reinigung unserer Sünden nur haben durch das Blut Jesu Christi. — Es ist ein gleicher Gang und Schritt vom ersten Werde bis zum jüngsten Gerichte. — Du weißt, wie mit jeder Uebertretung Nebel und Nacht auf dein Herz fällt. — Nicht aus unserm natürlichen Wesen, nicht aus den Bündnissen zur gemeinsamen Sünde, nicht aus gemeinsamer Lust oder gemeinsamem Vortheil, nur aus dem Wandel im Licht kommt wahre Gemeinschaft. — Erst Seine Passion, dann deine Passion; erst Sein Sterben, dann dein Sterben! — So lange Christus unsre Gerechtigkeit ist, müßt ihr auch mit Ihm hinein in den Wan-

bel im Licht. So lange Er wahrhaftig Euer Bürge und Opfer ist, müßt ihr auch mit Ihm Herz und Willen Gotte darbringen zum Opfer und zum süßen Geruch. Wer sich aber selbst opfern lernt, der bleibt auch in der Gemeinschaft mit den Brüdern.

Besser: Wie viele aber, die den Schulnamen der heutigen Nikolaiten, Pantheisten, etwa nicht kennen, thun doch ihre Werke, indem sie aus Scheu vor einer das Fleisch schmerzenden Scheidung von der Sünde die Scheidegrenze zwischen Böse und Gut verrücken, aus Finsterniß Licht und aus Licht Finsterniß machen, und dann ein Gemächte ihrer Gedanken, das sie Gott nennen, ihrem Weltsinne als Polster unterbreiten. — Unsere Gemeinschaft mit Gott, den wir nicht sehen, offenbart sich in unsrer Gemeinschaft unter einander, die wir uns einer den Andern sehn. — Es gibt auch Irrlicht-Gemeinschaften, und ist nicht die Meinung, daß wir bei jedweder Kirchengemeinschaft, auf ihr Sagen hin, sie habe Gemeinschaft mit Gott, uns beruhigen dürften. — Die brandenburgsche Kurfürstin Anna verordnete in ihrem Testamente: „Unser Text soll sein aus 1 Joh. 1, 7: das Blut Jesu Christi, Seines Sohnes, macht uns rein von aller Sünde." — Eine durch das Blut Jesu Christi gewaschene Seele hat gar ein zartes Gemerk in sich. Das Licht, das in ihr aufgegangen, zeigt ihr den kleinsten Staub der Sünde und der subtilsten Regung des Fleisches, daß sie merkt, was ihrer heitern Fassung in dem fröhlichen Umgange mit Gott und ihrem Heilande gemäß ist, oder denselben stört. (Steinhofer.) —

3. Zweite Folgerung: Sündenerkenntniß und Sündenbekenntniß.

Kap. 1, 8—10.

8 So wir sagen, daß wir Sünde nicht haben, so betrügen wir selbst uns und die
9 Wahrheit ist in uns nicht [1]). — So wir unsre Sünden bekennen, so ist Er treu und gerecht, daß er uns die Sünden [2]) vergebe und reinige [3]) uns von aller Ungerechtig-
10 keit. — So wir sagen, daß wir nicht gesündigt haben, so machen wir Ihn zum Lügner und Sein Wort ist nicht in uns.

Exegetische Erläuterungen.

1. Satzverbindung. Unverkennbar ist der Satzbau den vorangehenden Versen ganz gleich: negativ (V. 8) und positiv (V. 9), und wird die Negation V. 8 durch V. 10 mit Bezug auf das Positive V. 9 weiter geführt; und selbst formell: ἐὰν εἴπωμεν V. 8. 10. ist die Parallele markirt. Ebenso unverkennbar schließt V. 8. an die Voraussetzungen am Schluß V. 7 (καθαρίσει ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας), daß Sünde uns noch anhängt. Aber eben so unverkennbar ist hier Sündenerkenntniß und Sündenbekenntniß der Punkt, der hervorgehoben wird, nach und neben der wahren Gemeinschaft mit ihrem Wandel im Licht. Auch bezeichnet die fortgesetzte kommunikative Form (wir, uns, unser) die Allgemeinheit des Gesagten, wie im Vorhergehenden. Nach Allem haben wir es hier mit einer zweiten Folgerung aus dem Grundgedanken zu thun: Gott ist Licht (V. 5).

2. Sündenerkenntniß (V. 8). **So wir sagen** vgl. V. 6, Nr. 2 S. 22. — **Daß wir Sünde nicht haben.** Mit ἁμαρτία im Singular ist Sünde im Allgemeinen bezeichnet; das Fehlen des Artikels weist darauf, daß nicht an eine besondere, aber auch nicht an die ganze, volle Sünde zu denken ist. Darum ist hier eben so wenig an Erbsünde im Gegensatz zu den Thatsünden (peccata actualia), wie Augustin, Beda, Luther, Calvin, Beza, Calov, Baumgarten-Crusius, Neander, Sander, Düsterdieck wollen, zu denken, als an eine bestimmte Sünde oder eine bestimmte Art von Sünden, wie 5, 16; ἁμαρτία πρὸς θάνατον, oder μὴ πρὸς θάνατον, Schwachheitssünden, leichte Vergehen, wogegen schon Augustin bemerkt: multa levia (peccata) faciunt unum grande. Auch kann ἁμαρτία nicht Sündenschuld sein, wie Sozin, Episcopius, Grotius (habere peccatum non est: nunc in peccato esse, sed: ob peccata reum posse fieri), Löffler annehmen, oder die früheren, vor dem Eintritt in die Gemeinschaft mit Gott dem Lichte begangenen oder anhaftenden Sünden bezeichnen, wobei die Griechen Oecumenius, Theophylact, die Scholiasten den Vorgang haben. Es ist eben ἁμαρτία nur und nichts weiter als Sünde, aber dies gewiß. Auch ändert ἔχομεν daran nichts, so daß auch nicht mit Lücke der Zustand bezeichnet würde, „worin die Sünde noch nicht verschwunden ist." Es ist aber weniger der Zustand, der aus dem noch fortwährenden Sündigen hervorgeht, als der Zustand, aus dem solch Sündigen herkommt; also der Zustand, der nicht Produkt früherer Sünde, sondern Produzent neuer Sünde ist. Johannes sagt: wir haben Sünde, und das heißt ebensowohl, die Erbsünde macht uns noch zu schaffen, als wir thun noch Sünde in Gedanken, Worten und Werken, wenn auch nicht als Knechte, welche die Sünde beherrscht, welche, auf Lohn rechnend, im Dienste der Sünde stehn, doch bald in Uebereilung, bald in Schwachheit, bald in Unwissenheit, bald nur sie erleidend, aus früherer Angewöhnung, oder natürlicher Geburt her, oder ihr zu wenig widerstrebend; es mischt sich bei uns Sündiges in unser Gutes und unsere Gutthaten, bis ins Gebet, theils in affectu (Selbstliebe, Härte bei Festigkeit u. dgl.),

1) ἐν ἡμῖν οὐκ ἔστιν ist durch ACK. u. A. besser bezeugt als οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν durch BG. u. A. auch cod. Sinait. diese Stellung wahrscheinlich durch die Stellung V. 10 veranlaßt.

2) ἡμῶν auch cod. Sinait., sonst schwach bezeugt, wohl aus dem ersten Gliede beigefügt.

3) καθαρίσει in A. u. A. kann nicht als die ursprüngliche Form gelten; καθαρίσῃ ist durch cod. Sinait. B. und besser bezeugt.

theils in defectu (Gelassenheit bis zum Gehenlassen, Nächstenliebe wie Selbstliebe mit Furchtsamkeit u. dgl.). *Ἁμαρτία* ist sündliches Verhalten irgend welcher Art, Abfall vom wahren gottgewollten Wesen; dahin gehören Neigungen, Tendenzen, Grundsätze und vor allem die Artung des Phantasielebens (Ebrard). Das sollen wir nicht leugnen. An Klarheit gewinnt der Satz mit seinem Gehalt und seiner Tragweite, wenn wir ihn mit dem *περιπατεῖν ἐν σκότει* zusammenhalten. Die Finsterniß ist das nach allen Seiten hin geschlossene, das ganze System der Sünde in sich schließende Gebiet des Ungöttlichen, die Sphäre, darin der Wandel, das selbstthätige Leben und Treiben sich bewegt. Solch Wandeln in der Finsterniß darf und kann nicht von einem Christmenschen gesagt werden; aber er hat noch Sünde. In ihm ist noch ein Gebiet, in das sich aus dem Gebiet der Finsterniß immer noch Etwas hineinmischt. Er ist nicht mehr in der Sünde, aber sie ist noch in ihm, freilich sind die Grade unendlich verschieden, je nach der erreichten Stufe der Läuterung und des Wachsthums des inwendigen Menschen. Aber selbst ein Johannes hat noch zu sagen: wir haben Sünde. — **Wir betrügen uns selbst.** Hier ist nicht das Medium gebraucht, sondern das Activum: *ἑαυτὸν πλανῶν*. Das markirt die Selbstthätigkeit, welche das Medium mit seiner passiven Form zurücktreten läßt. Es ist damit ein Unterschied gesetzt, wie der: ich selbst ärgere mich — ich ärgere mich selber. Im letzteren Falle wird die Ursache in andern ausgeschlossen, im erstern aber die Ursach in mir bestimmt gesetzt, und damit die Selbstverschuldung hervorgehoben, während im zweiten Fall nur ein Erleiden ohne eines Andern Schuld bezeichnet wird. Das Pronomen der dritten Person, *ἑαυτοῦ*, wird auch zumal im Plural für die erste Person (Röm. 8, 23), wie für die zweite Person (Joh. 12, 8) öfter gebraucht. S. Winer Gram. p. 136. N. 5). Zu verstehen ist hier ganz unverkennbar nach dem Context nur Verführung zur Lüge und Irrthum, wie 1 Joh. 3, 7. Matth. 24, 4. 11 und sonst. Das ist auch die eigentliche Bedeutung dieses Verbum. Es steht parallel dem *ψευδόμεθα* V. 6, nur daß es die Selbstverschuldung stärker hervorhebt; dort lügt er vor Andern, durch Wort und That, die sich doch widersprechen, hier belügt er sich selber, und diese Sünde wirkt in ihn selbst hinein tiefres Verderben. Dort will ein Unwiedergeborener Andere in Eitelkeit glauben machen, er sei ein Christ; hier täuscht ein Wiedergeborener sich selbst in Hochmuth. — **Und die Wahrheit ist in uns nicht.** Wie sich selbst betrügen dem Lügen V. 6 parallel ist, so schließt sich dieser Satz hier nun auch parallel mit dem: die Wahrheit thun (V. 6) an. Die Wahrheit, *ἡ ἀλήθεια*, ist im objektiven Sinne zu nehmen (Düsterdieck, Ebrard, Huther); das Subjektive liegt in *ἐν ἡμῖν* (Bengel: non in corde, neque adeo in ore). Es ist die göttliche Wahrheit in Christo, das absolute Lebensprincip aus Gott, aufgenommen in unser Herz. Es ist also nicht studium veri (Grotius, Episcopius), noch Wahrheitssinn (Lücke), noch Wahrhaftigkeit der Selbsterkenntniß und Selbstprüfung, der Lauterkeit (de Wette), aber auch nicht das, was wahr überhaupt ist (S. G. Lange, Paulus), oder bessere moralische Einsicht, melior rerum moralium cognitio (Semler). Dazu wird nun das Sein, die Existenz der göttlichen Wahrheit als des Lebensprincips in uns geläugnet (*οὐκ ἔστιν*). Daher ist dieses schärfer noch als jenes *οὐ ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* (V. 6): nach diesem fehlt die That der Wahrheit, nach jenem das Dasein derselben; hier wird das in uns Sein der Wahrheit abgesprochen, oben aber nur das Heraustreten derselben, ihr Ausdruck im Leben. —

3. Sündenbekenntniß V. 9. **So wir unsre Sünden bekennen.** Es wird der Satz nicht mit *δὲ* wie V. 7 nach V. 6, und wie Luther übersetzt, angeschlossen, also rein neben jene Negative das Positive gestellt im schärfsten, raschesten Gegensatz. Dem Apostel genügt hier nicht *εἴπωμεν*, wie vorher, er nimmt das viel umfassendere *ὁμολογῶμεν*. Es ist darin natürlich auch jenes enthalten, also das in seinem Innern aufkommende Meinen, Denken, Sagen, Ueberzeugtsein, das bis zu dem Aussprechen und Behaupten vor Menschen fortgeht; aber ein Mehreres tritt hinzu, das vor Gott sich schuldig bekennen, und zwar ein solch lebhaftes und tiefes, daß es ein öffentliches, kirchlich geordnetes wird, und jenem *εἰπεῖν* in nichts nachsteht. Es ist also nicht genug hier nur ein erkennen, oder anerkennen (Socin: confiteri significat interiorem ac profundam suorum peccatorum agnitionem; Baumgarten-Crusius: *ὁμολ.* ist erkennen, einsehen, sich bewußtwerden, entgegen dem *εἰπεῖν μὴ ἔχειν ἁμαρτίαν*), oder „eine innre Thatsache, welche in der ganzen innren Richtung des Gemüthes gegründet ist" (Neander) anzunehmen; das ist dabei vorausgesetzt. Auch ist es nicht allein das wirkliche Aussprechen der im Innern erkannten und vor sich selbst bekannten Sünden (Huther, Düsterdieck); das ist als Folge mit eingeschlossen. Ausschließen darf man aber auch nicht das Bekennen vor Gott, und die zum Troste des unruhigen Gewissens geordnete Beichte, der sich kein wahrhaft Bußfertiger entziehen wird, die, wer zerschlagnes Herzens ist, gar gerne sucht und thut. Dem *εἰπεῖν* in Hochmuth steht ja hier ein *ὁμολογεῖν* in Demuth entgegen, und solches umfaßt eben dies Alles. Das Wort des Grundtextes *ὁμολογεῖν* bedeutet ein Zusammensprechen, Einstimmen, Zugeben und deutet auf ein Zwiegespräch des im Gewissen aus Seinem Wort und durch Seinen Geist anklagenden, Vorwürfe machenden Gottes und des darauf eingehenden Menschen in Demuth, Glauben, Gebet bis zum Ausschütten des Herzens auch vor lieben Menschen, vom nächsten Freund bis zum seelsorgenden Diener am Wort und Verwalter der Gaben und Haushalter der Geheimnisse Gottes. Deshalb ist das Objekt mit *τὰς ἁμαρτίας* hinzugefügt. Die Sünden sind „die einzelnen Erscheinungen des *ἁμαρτίαν ἔχειν*" (Huther), „die bestimmten, concreten, einzeln begangenen Sünden" (Ebrard), von welcher Art sie auch seien, auch geringre, auch die geringsten, wie ja die Buße immer tiefer geht und immer klarer und schärfer erkennt die Sünde in ihren Wendungen und in ihrer Häßlichkeit und ihrem Unrecht. S. zu 3, 4. — **Er ist treu und gerecht.** Hier ist mit Lücke, de Wette und den meisten Auslegern nur an Gott den Vater zu denken, der das herrschende Subjekt ist in dem Erlösungswerke, da Er um Christi willen, durch Christum, den Mittler, vergibt und selig macht, mag auch vorher V. 7 und nachher 2, 1 von Christus die Rede sein. Auch darf man nicht den Vater und den Sohn combinirt denken (J. Lange, Sander, S. Schmid). Es fehlt alle Bezeichnung des Subjekts, weil das Hauptsubjekt zu verstehen ist, und das ist durchaus Gott der Vater. Treu ist Gott; Er wird's nicht

erst durch Sein Vergeben in Folge unsrer Buße. Treu ist Gott, weil Sein Wesen mit Seinem Wirken und dieses in allen einzelnen Erweisungen mit sich selbst übereinstimmt. Zunächst ist die Rede von der Treue Gottes gegen uns, von dem Seinem eignen Wesen verwandten und entsprechenden Wahrheits- und Lichtwesen, das in uns, sofern wir unsere Sünden erkennen, waltet (Ebrard). Aber es tritt, wie nach dem Context V. 10, wo vom Worte Gottes die Rede wieder ist, nachdem davon schon zuvor V. 1. 3. 5. die Rede gewesen, so nach dem ganzen alt- und neutestamentlichen Sprachgebrauch und darin niedergelegten Anschauungen (Psalm 32, 3 ff. Ezech. 18, 31 f. 1 Cor. 1, 9. 10, 13. 2 Cor. 1, 18—21. 1 Thess. 5, 24. Ebr. 10, 23. 11, 11) der Bezug auf Sein Wort mit Seinen Verheißungen von Hülfe, Segen, Erlösung und Sündenvergebung hinzu (Düsterdieck, Huther, A.). Doch greift die nicht näher bestimmte oder beschränkte Bezeichnung πιστός sicher hier noch weiter. Es handelt sich um Etwas, das von Ihm als Schöpfer anerschaffen, von dem Regenten durch Fügungen angeregt, von dem Vater und Herrn im Wort zum Bewußtsein gebracht ist und das mit der Lichtnatur Gottes im tiefsten Einklang steht. Er ist treu Seinem eignen Wesen, Seinem schöpferischen, erhaltenden und regierenden, Seinem erlösenden wie offenbarenden Thun für den Menschen und in ihm. Er hält „steif und fest" (Luther) an Seinem heiligen Gnadenwillen; das ist Seine Treue; πιστός ist also nicht blos misericors (S. Schmid). — Dazugefügt wird nun δίκαιος, gerecht. Das gilt von dem, der sich seiner Stellung gemäß verhält; es bezeichnet das Wohlverhalten, Rechtschaffenheit, da Jedem zu Theil wird, was ihm gebührt. Gott ist gerecht, indem Er, wie 2 Thess. 1, 5—7, wo von der δικαία κρίσις die Rede ist, straft, die ἐν σκότει wandeln, und solche καταχρίνει, und segnet, die ἐν φωτί wandeln, und solchen vergibt, sie reinigt und herrlich macht. Seine Gerechtigkeit zeigt sich in der Vollziehung der von Ihm in heiliger Liebe gegebenen Gesetze, bei denen auf Sündenvergebung und Erlösung es abgesehen ist. So allgemein ist hier δίκαιος zu fassen, weil es durch keinen Zusatz beschränkt wird. Nur die Zusammenstellung mit πιστός und der Context lassen es auf Seine richterliche Wirksamkeit, sofern derselbe auf die Bußfertigen sich bezieht, an unsrer Stelle beschränken. Treu gegen die Bußfertigen, gemäß Seinem Liebeswesen, Gnadenwillen, Verheißungsworte und Erlösungswerke, ist Er auch gerecht gegen dieselben, als der ihnen Vergebung zuspricht und tilgt, was in ihnen noch unrecht ist, gemäß den von Ihm verordneten Gesetzen. Daher ist δίκαιος nicht = bonus, lenis (Grotius, Schöttgen, Rosenmüller), noch = aequus, benignus (Semler, S. G. Lange, Carpzov, Bretschneider), aber auch nicht = πιστός (Hornej. in promissis servandis integer), oder = δικαιῶν (Ebrard). Auch gilt die Gerechtigkeit Gottes nicht als justitia vindicativa, die im Tode Christi offenbar geworden, so daß die Vergebung der Sünden Christo justa sei, non nobis (Calov.), oder dem Sünder, der sich auf das im Blute Christi dargebrachte Lösegeld berufe, die Sünde erlassen werde, weil es ungerecht wäre, die Bezahlung zwei Mal zu fordern (Sander). Vortrefflich erklärt Luther, gerecht sei Gott, „der einem jeden widerfahren läßt, was ihm gebührt, und dem, der seine Sünden bekennt und glaubt, die durch Christi Tod erworbene Gerechtigkeit schenkt und dich also gerecht macht." Diese Gerechtigkeit hängt mit der Treue auf's Engste zusammen. Aber so ist nicht zu unterscheiden, daß πιστός auf die peccata mortalia, δίκαιος auf die venialia sich beziehe, quia per opera poenitentiae, caritatis etc. (justi) merentur de condigno hanc condonationem (Suarez). Die Treue ist vielmehr der Grund und Boden, aus dem die Gerechtigkeit als ein Besondres hervortritt. Es sind in der Schrift Güte und Gerechtigkeit, Wahrheit und Gerechtigkeit Syzygien (Nitzsch System. 6. Aufl. p. 176). Vgl. Ps. 143, 1. und zu 2, 29. — **Daß er uns die Sünden vergebe.** Ἵνα ist nicht = ὥστε, so daß, oder ὅτι, mit dem es wechselt V. 5 Col. 3, 11. Es ist eben ein Unterschied, ob blos der Inhalt der Botschaft (V. 5) oder deren Zweck (3, 11) angegeben wird. Hier wird nun zu erklären sein: Er ist getreu und gerecht, für den Zweck, um zu erlassen. Es ist Sein Gesetz und Wille, daß Er erläßt (de Wette); natürlich hat der Wille seine Energie und kommt zur Bethätigung (gegen Huther). Die Sünden, welche bekannt sind, erläßt Er. Erlaß, Vergebung der Sünden, nemlich Aufhebung der Sündenschuld und Strafbarkeit wie des Schuldbewußtseins oder des bösen Gewissens, also die Rechtfertigung, die Versöhnung ist die erste Folge des Sündenbekenntnisses. Die andere Folge ist: **und uns reinige von aller Ungerechtigkeit.** Das ist kein exegetischer Zusatz wie Semler, oder Wiederholung des vorhergehenden in bildlicher Weise, wie Lange will. Er ist coordinirt und beschreibt die Heiligung, in der die Rechtfertigung sich fortsetzt, oder die Erlösung, zu der die Versöhnung fortschreitet. Ueber καθαρίζειν s. z. V. 7. Die Ungerechtigkeit ἀδικία ist synonym mit ἁμαρτία, also nicht = poena peccati (Socin); diese markirt die formelle, jene die materielle Seite der Sünde; diese weist in den Verlauf des Werdens der Sünde, die nicht mit dem Gesetze zusammentrifft, jene in die Thatsache der Wirkung der Sünde, welche verletzt, wider das Gesetz sich vergeht und anstößt und daher Strafe zuzieht, Verderben herbeiführt, daß Einem darüber Angst werden kann.

4. Abschluß V. 10. **So wir sagen.** Vgl. V. 8. Auf den Anfang geht der Apostel hier abschließend zurück, aber nicht blos wiederholend, sondern verstärkend und weiterführend. **Daß wir nicht gesündigt haben.** Auf ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν wird zurückgewiesen, aber οὐχ ἡμαρτήκαμεν ist viel stärker: es ist die jenem Zustande entsprechende Thätigkeit, was V. 8 als Zustand bezeichnet ist, wird hier nun gefaßt in seiner Bethätigung und Wirksamkeit; es ist hier das Verhalten (V. 10) in einem Verhältnisse (V. 8), angeschlossen an die ἀδικία V. 9. Das Perfekt rechtfertigt nicht, nur an die frühren Sünden zu denken, vor dem Eintritt in die Kirche (Socin, Paulus); es markirt die in die Gegenwart hineinreichende Thätigkeit, und die eben begangenen Sünden; nach τὰς ἁμαρτίας V. 9 handelt es sich um die einzelnen Akte, um die Aktualität der ἁμαρτία V. 8. — **So machen wir Ihn zum Lügner.** Es erinnert an ψευδόμεθα und ἑαυτοὺς πλανῶμεν, ist aber viel stärker: wir lügen nicht blos für uns, wir betrügen uns nicht blos selber, wir machen Gott (αὐτὸν) zum Lügner, und das geschieht nicht ohne Hochmuth, oder Eigensinn, oder

gar Bitterkeit, die bis zur Läſterung fortgeht. Vgl. Joh. 5, 18. 8, 53. 10, 33. 19, 7. 12. Gerade der πιστός iſt, wird als ψεύστης verläſtert. Natürlich iſt das nur möglich von ſolchen Menſchen: **und Sein Wort iſt nicht in uns**, nemlich Sein Verheißungswort, worin die ἀλήθεια V. 8 gefaßt iſt; nicht blos die Wahrheit und deren Erkenntniß fehlt ſolchen, auch das Wort, die Hülle und das Gefäß der Wahrheit geht ihnen ab. Da von Chriſten die Rede iſt, wird insbeſondere das Evangelium Jeſu und von Jeſu gemeint ſein (Socin, Calov, Neander, Luther, Huther, Düſterdieck), und nicht beſonders das A. T. (Oecumen. Grotius, de Wette u. A.), oder nur das N. T. (Lachmann, Roſenmüller), auch nicht im Allgemeinen die Offenbarung Gottes überhaupt, deſſen ganze Selbſtauskündung, mit Einſchluß des λόγος Joh. 1, 1 (Ebrard). Es iſt nicht „in den Hertzen lebendig eingetrückt" (Spener); es iſt ein „uns äußerliches, innerlich fremdes" (Huther) geblieben oder wieder geworden; denn es kann ja auch der Wiedergeborne wieder abfallen. Wer der ihm noch anklebenden Sünde, alſo des wahren Weſens der Heiligkeit, für die er geſchaffen und wiedergeboren iſt, ſich nicht bewußt iſt, kann auch nicht darauf aus ſein oder geweſen ſein, im Spiegel des göttlichen Geſetzes, im Lichte des göttlichen Wortes, nach dem in der Offenbarung Jeſu Chriſti vorgehaltenen Vorbilde ſich recht zu betrachten und zu prüfen. Solcher klagt das Wort Gottes und den Gott des Wortes, der uns als Sünder anſieht und zum Bewußtſein der Sünde ruft, der Unwahrheit thatſächlich, leichtfertig oder boshaft, an. In Solchen mag das Wort Gottes gedächtnißmäßig niedergelegt, auswendig gelernt ſein, aber es iſt nicht beſeelendes Lebensprincip, Trieb voll Kraft, es iſt nicht im innern Leben und Bewußtſein Solcher vorhanden. —

Dogmatiſche und ethiſche Grundgedanken.

1. Die Erlöſungsbedürftigkeit, welche eine allgemeine iſt, iſt auch eine bleibende, ſelbſt in der Gemeinde der Erlöſten nicht verſchwundene (V. 8), obwohl eine mehr und mehr verſchwindende (V. 9). So gewiß ein Unterſchied iſt zwiſchen dem Wandel in der Finſterniß (περιπατεῖν ἐν τῷ σκότει) und dem Wandel in dem Lichte (περιπ. ἐν τῷ φωτί), ſo hängt doch den im Lichtwandel begriffenen die Sünde an (ἁμαρτίαν ἔχομεν). Und ſo groß der Unterſchied zwiſchen jenen beiden Lebenskreiſen und Lebensweiſen iſt, verſchwindet doch die Bedeutung des Unterſchieds unter den noch mit der Sünde behafteten und in fortgehender Erlöſung von der Sünde begriffenen Chriſten vor der Reinheit Gottes des Vaters, mögen ſolche Unterſchiede zwiſchen einem Johannes und einzelnen Gemeindegliedern noch ſo auffällig und bedeutend ſein. Zum Wandel im Licht gehört doch die Erkenntniß der Sünde, beſonders ſeiner eigenen Sünde, und das klare Bewußtſein davon in aller Demuth. Sei die Sünde auch im Vergleich mit der Sünde Unwiedergeborner leicht, hüte di , ſie gering zu achten. Am reinen Gewand iſt auch der geringſte Flecken ſchlimm. Verachteſt du ſie, wenn du ſie wägſt, ſo erſchrick, wenn du ſie zähleſt. Viele leichte machen eine große, ſchwere; viele Tropfen einen Fluß. —

2. Der Selbſtbetrug iſt deshalb ſo furchtbar, weil er bis zur Leugnung der Wahrheit und Wahrhaftigkeit Gottes und Seines Wortes, ja bis zu offner oder förmlicher Läſterung fortſchreitet (wir lügen V. 6, wir betrügen uns ſelbſt V. 8, wir machen Gott zum Lügner V. 10). Die Chriſten ſind Heilige, aber immer nur noch im Werden, noch nicht gewordene, vollendete. Das iſt gegen allen donatiſtiſchen Irrthum.

3. Die Rechtfertigung iſt die Vorausſetzung der Heiligung, τὰς ἁμαρτίας ἀφιέναι geht voraus dem καθαρίζειν ἀπὸ πάσης ἀδικίας (V. 9); das iſt die beſtimmte Ordnung in Gottes Reiche. — Beide ſind Gottes That, jene ein einmaliger Akt, dieſe ein fortgeſetztes Thun Gottes. Mag jene auch ein einmaliger, momentaner Akt ſein, und kein Prozeß, wie dieſe, ſo wiederholt ſich derſelbe doch, ſo oft der Wandel im Licht unterbrochen, die Gemeinſchaft mit Gott abgebrochen oder gelockert iſt (V. 9).

4. Die Sündenvergebung, das Hauptſtück der Rechtfertigung, beſteht aus verſchiedenen Momenten: 1) Aufhebung oder Verminderung der Sündenſtrafen, 2) Aufhebung der Sündenſchuld und der damit verknüpften Strafbarkeit (culpae et debiti), 3) Aufhebung des Schuldbewußtſeins oder des böſen Gewiſſens, 4) Hinneigung der göttlichen Gnade zu dem Sünder, die ſich thatſächlich erweiſt in Ertheilung poſitiver, beſonderer geiſtlicher und ewiger Güter, 5) Aufhebung der Macht und Gewalt der Sünde, damit die Tilgung der Sünde begonnen hat, die Erlöſung, das Losmachen von dem Böſen, die Reinigung des Verſöhnten von der Sünde. Während der zuletzt angegebene Moment mit dem unmittelbar vorangehenden den Uebergang aus dem Gebiet der Rechtfertigung in das der Heiligung (καθαρίζειν V. 7. 9) markirt, ſteht der zuerſt bezeichnete, die Sündenſtrafe betreffende Moment ſo äußerlich zum Sündenvergebung bedürfenden Subjekt, daß der Mittelpunkt derſelben nur in den beiden Momenten, Aufhebung der Schuld und des Schuldbewußtſeins zu ſuchen und zu finden iſt, ganz analog dem vom Paulus an jener in dieſer Sache klaſſiſchen Stelle (Röm. 5, 1—5) ausgeſprochenen Bekenntniß eines Gerechtfertigten: εἰρήνην ἔχομεν. Centrum der Sündenvergebung iſt non-imputatio peccati. Die für die Sünde als Strafe geordneten zeitlichen Uebel ſind dem, der Sündenvergebung erlangt hat, keine Strafen mehr, ſondern gelten ihm nur noch als δοκιμασία oder παιδεία; ſie werden nicht, oder doch nicht allemal, oder doch nicht ganz aufgehoben, abgenommen, ſind auch nicht das Schlimmſte, zumal ſie nicht in der Verdammniß, ἀπώλεια, endigen, da die Schuld und das böſe Gewiſſen vielmehr peinigt u. beunruhigt. Mit der Sündenvergebung iſt nur das Verhältniß des Sünders zu und vor Gott geändert, aber demnach entſteht ein anderes Verhalten Gottes gegen den Sünder und ein anderes Verhalten des Sünders gegen Gott in der Heiligung, da die Sünden vergeben und vergeſſen werden, der Sünder nicht mehr als Sünder, ſondern als ein Andrer angeſehen wird von Gott, und Gott dem Sünder nicht mehr als Richter, ſondern als gnadenreicher Vater erſcheint und fühlbar wird. Solch in der Vergebung der Sünde hervorgerufenes Verhältniß kann freilich wieder geſtört werden, oder in den Hintergrund treten, oder in Vergeſſenheit gerathen und bedarf daher der Erneuerung oder Belebung wiederholt.

5. Der Faktor der Sündenvergebung iſt der treue und gerechte Gott mit Seinem Gna-

denwillen und dessen Offenbarung (V. 9). Selbst kann sich kein Mensch Sünde vergeben; Selbsterlösung ist eine Lüge. Sehr schön sagt Luther in abscheulichem Latein; amor dei non invenit, sed creat suum diligibile; amor hominis fit a suo diligibili.

6. Die Bedingung der Sündenvergebung ist das auf Sündenerkenntniß und Selbsterkenntniß beruhende, dadurch bedingte Sündenbekenntniß (ὁμολογεῖν τὰς ἁμαρτίας). Nachdem Christi Tod mit Seinem Leiden wie mit dem Erweis Seines völligen Gehorsams (V. 7) auf den Sünder gewirkt hat, und zwar auf dessen Gewissen, und er nun in solchem Lichte sich selbst als Sünder erkannt hat und Gottes Erbarmen dabei empfindet, als auf ihn bezogen und an ihm wirkend, hört er in der Liebe des Glaubens an Christum zu Christo auf, sich selbst zu lieben und die Sünde in ihm selber, erschrickt vor sich in seiner Häßlichkeit, vor der Sünde mit ihrem Verderben, das auf des Herzens Grund und bis in die ewige Verdammniß reicht, vor Gottes Zorn in der heiligen Energie heiliger Liebe, und bekennt seine Sünde, die er erkannt hat, vor sich, vor Gott, vor Menschen. In solcher Buße bekennt er nicht blos seine Sünde, sondern ist er auch ein Andrer, wird von Gott als ein Andrer angesehen, daß Er ihm nun die Sündenschuld erläßt. Das ist der Anfangsmoment für die Heiligung: mit der Vergebung hebt sie an. Durch die Versöhnung im blutigen Opfertode Jesu wird die Versöhnung der Sünder bewirkt, daß sie als Söhne Gottes von Gnaden durch den Sohn Gottes von Natur Seine weitere Gnadenmittheilung erfahren und dadurch heranwachsen zu Erben Seiner Herrlichkeit. — Das hat Luther sehr richtig erkannt: „Hier begegnet Johannes dem Einwurfe: Was soll ich ihm thun, ich bin ein Sünder, mein Gewissen wirft mir vor, daß meine Sünden viel seien, und Johannes sagt: Bekenne deine Sünden. Und damit macht er alle diese Einwürfe zu Schanden, wenn das Gewissen sagt: Was soll ich thun, daß ich selig werde? Wie soll ich's angreifen, daß ich besser werde? Nichts anderes, sagt er, als dieses: Bekenne ihm deine Sünden, bitte ihm deine schweren Verschuldungen ab". „Hiezu, bemerkt Ebrard, muß sich das Bekennen der Sünde gestalten, wenn es eine innre Wahrheit und Kraft haben soll. Das bloße Bekenntniß in abstracto, daß man Sünde habe, würde ohne die Erkenntniß und Anerkenntniß der concreten einzelnen Sünden keine Wahrheit und keinen Werth haben, sondern zur bloßen Phrase zusammenschrumpfen. Es ist viel leichter, ein frommes Gerede von Buße und Größe des Sündenelends zu machen, als im bestimmten Falle, wo man gesündigt hat, sein Unrecht einsehen, zugeben, bereuen und Leid darüber tragen." Das Kind nach der That und mit seiner That, die böse ist, ist aber ein ganz andres, wenn es hintritt und über ihr sein Bekenntniß mit Schmerzen und in Wahrheit vor dem Vater ablegt. — Ganz ungerechtfertigt ist es, daß das Concil. Trident. XIV, c. 5, p. 37 neben Luc. 5, 14. 17, 14. Jac. 5, 14 unsre Stelle für die Ohrenbeichte, diese auricularis carnificina, heranzieht und behauptet: dominus noster Jesus Christus, e terris ascensurus ad coelos, sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit tamquam praesides et judices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur. Ebenso sagt a Lapide: quam confessionem exigit Johannes? Haeretici solam, quae fit deo, admittunt; catholici etiam specialem requirunt. Respondeo, Johannem utramque exigere, generalem pro peccatis levibus, specialem pro gravibus. — Ebensowenig darf aus dem καθαρίσῃ auf das Fegfeuer geschlossen werden, als ob Sündenvergebung (ἀφίεται τὰς ἁμάρτ.) hier, καθαρίζειν ἀπὸ πάσης ἀδικίας aber erst im künftigen Leben geschehe; dazu würde selbst die Lesart καθαρίσει kein Recht geben. — Gerade vor allen falschen Genugthuungen und Hoffnungen, darein Ohrenbeichte und Fegefeuer verstrickt, will Paulus die Seinen bewahren. Darauf hat der Seelsorger und Freund bei Privatbeichten auch zu achten. —

Homiletische Andeutungen.

Die Wahrheit, daß wir allzumal Sünder sind, ist eine sehr bittere, gilt allgemein und greift tief. — Wer sich selber schmeichelt, und sich höher und besser dünkt, als er ist, der kommt um die Wahrheit. — Wenn du Etwas aus dir machst, verdirbst du dich. — Nur Gott ist es, der aus dem Menschen Etwas zu machen versteht und vermag. — Ohne Sündenerkenntniß kein Sündenbekenntniß, ohne Sündenbekenntniß keine Sündenvergebung, ohne Sündenvergebung keine Sündentilgung, also ohne Gnade keine Seligkeit. — Alles Leugnen seiner Sünde und seiner Sündhaftigkeit hilft kaum vor dem menschlichen Richter, ist unser Unglück vor dem ewigen Richter. — Ohne Wahrheitssinn und Wahrheitsliebe verlierst du in deinem Herzen Raum und Empfindlichkeit für Gott und Sein Wort. — Fürchte dich, Etwas, zumal dein Herz, besser kennen zu wollen, als Gott der Herr. —

Starke: Vollkommene Heiligkeit muß man in dieser Welt nicht suchen; die sich solche einbilden, die sind gleich denen, die auf Stelzen gehen, die auf Steinklippen wandeln; ehe sie's denken, werden sie fallen und zerschellen. — Wer das rechtschaffene Wesen in einer gänzlichen Befreiung von Sünden suchen will, der wird's, so er es bereits hat, verlieren, und so er's nicht hat, nimmermehr kriegen. — Das Bekenntniß der Sünden vor Gott ist nothwendig zur Vergebung der Sünde; doch können wir mit dem Bekenntniß derselben keine Vergebung verdienen. — Das Bekennen der Sünden wird nur als ein Zeichen der innerlichen Herzensbuße hier angeführet; es begreift alle dieselben Stücke unter sich, und setzt zum Grunde eine recht lebendige Erkenntniß derselben mit einem herzlichen Haß und Abscheu dawider; es muß aber geschehen ohne einiges Bemänteln und Verbergen, aufrichtig und von Herzen. Ferner muß es geschehen mit dem Herzen und dem Munde, zuerst und vornehmlich vor Gott, den wir damit beleidigt, und welcher sie uns vergeben solle; aber auch gegen den Nächsten, den wir dadurch entweder beleidigt oder geärgert haben. — Das ist dem Menschen angeboren, sich selbst wollen weiß brennen: aber Niemand heuchle ihm selbst; denn Gott hat Alles unter die Sünde beschlossen und vor Ihm ist kein Lebendiger gerecht. — Spener: Auch die im Lichte wandeln, in Gottes Gemeinschaft stehen und mit dem Blute Christi gereinigt werden, haben dennoch Sünden an sich, von denen sie ferner gereinigt zu werden nöthig haben. — Wem Gott die Sünde vergeben, den reinigt Er auch von aller Untugend; wer also jene Wohlthat haben, und nach dieser nicht trachten oder sie annehmen

will, sucht göttliche Gerechtigkeit umzustoßen und kann sie also nicht haben; denn in Gottes Ordnung müssen sie zusammenbleiben. — Wo uns Gottes Wort nützen soll, muß es in uns sein, behalten werden, bleiben, eingepflanzt sein, daß es seine Kraft und Wirkung in uns habe. — J. Lange: Vergibt Gott den Bußfertigen täglich ihre Sünden, wie viel mehr soll Einer dem Andern vergeben; wenn wir von ihnen sind beleidigt worden und wir ihnen nicht willig und wahrhaftig vergeben, so wird uns Gott auch nicht vergeben. — Wenn man sich für ganz heilig und rein hält, so kommt man ab 1) von der täglichen Erneurung, 2) von der Empfindung der göttlichen Armuth des Geistes, 3) von der täglichen Abbitte seiner begangenen Fehler und Sünden, 4) von der geistlichen Wachsamkeit und Vorsichtigkeit, 5) von der Vermeidung alles dessen, so die inwohnenden Lüste und Begierden reizt, 6) von dem rechten Gebrauch der Heilsmittel, welche zur Stärkung im Guten verordnet sind, 7) von der Hochachtung und täglichen Zueignung des Blutes Christi zur Reinigung von allen Sünden, 8) von dem schuldigen Mitleiden und Erbarmen gegen die fehlenden und irrenden Brüder. So fällt er endlich gar aus der Gnade Gottes in die schändliche Eigenliebe und geistlichen Hochmuth und geräth, wo er davon sich nicht bekehret, in das ewige Verderben. — Whiston: Sollten wir gleich durch wiederholte Sünden aus der Gemeinschaft Gottes, wie David und Petrus fallen, so will Er doch, so wir solche wiederholte Sünden bußfertig und demüthig bekennen, und um Christi willen Gnade begehren, solche auch vergeben und uns von aller Untugend reinigen. Doch sollen wir nicht frech hin sündigen, sondern uns desto mehr vor Sünden hüten.

Heubner: Der Anfang aller Weisheit ist, seine Sünde erkennen. — Es ist ein Unterschied zwischen Sünde haben und Sünde thun. Jenes ist theils die frühre Schuld, theils der bleibende sündhafte Hang, der auch zu manchen Schwachheitssünden verleitet; dieses ist: in einer herrschenden Sünde leben, ganz der Sünde dienen. — Die Sache liegt so: Gott spricht in Seinem Worte auf jedem Blatte: alle Menschen, also auch du und du, sind Sünder; der Mensch aber: ich bin kein Sünder. Einer von Beiden muß also ein Lügner sein. Leugnet der Mensch seine Sünde, so behauptet er, daß Gott in Seinem Worte gelogen hat; ja das ganze Christenthum, die Sendung Christi würde zur Lüge; denn Er ist zur Erlösung der Sünder gekommen — und es gäbe keine Sünder! Darum ist Stolz, Eigengerechtigkeit so gefährlich, abscheulich, Gott ein Greul, weil der Stolze Gott der Lüge beschuldigt. —

Nitzsch: Die Warnung vor der falschen Art und Weise, von der Last unserer Verschuldung vor Gott loszukommen. Der Apostel warnt 1) vor der Mißdeutung und Verkleinrung des Gesetzes; die ich nicht verletzt, können mir nicht gegen das eine, das ich gebrochen, die Gerechtigkeit und Unschuld aufrecht erhalten; auch hilft mir die Unwissenheit nicht, wie oft ich unbewußt oder halb bewußt übertreten habe; in einem Worte kann mehr Bosheit sich verbergen, als in einer That, und in einem Gedanken noch mehr. Dem Gesetze läßt sich nur Erkenntniß der Sünde abgewinnen. 2) Vor der entschuldigenden Erklärung der Sünde aus äußern oder innren Umständen (in der Welt, dem Geschick, der menschlichen Natur); wir verlieren mehr, wenn wir Gotte nehmen, was Gottes ist, als wenn wir alles eigne Lob dahin geben; warum drohtest oder locktest du nicht mit Gott, wenn dir Menschen drohten oder schmeichelten mit der Welt und hast die zum Guten zu führen versucht, die dich verführen wollten zum Bösen, und hast du stets gethan das Gute, das du wußtest, konntest? Der unwissende Sünder soll noch gefunden werden, der nicht dennoch wissend Gesetze übertreten habe. 3) Vor falschen Genugthuungen; denn in dem allen gibt es eine unwahre und unselige Erledigung vom Schuldzustande. — Der rechte Weg von der Last der Verschuldung vor Gott loszukommen. Laßt uns 1) fragen, was das sei, unsre Sünden bekennen und 2) erwägen, wie auf ein rechtes Bekenntniß der Sünde der treue und gerechte Gott uns die Sünde vergebe und uns von aller Untugend reinige. Das Bekenntniß der Sünde nach Psalm 32 trägt nicht seine Missethat zur Schau, faßt die Vergehungen nicht mit der Angst oder dem Leichtsinne des natürlichen Menschen auf, stimmt auch nicht in die allgemeine Lage und Klage mit Ja, und fühlt doch nur die Schuld wie den gewöhnlichen Herzschlag, mit seinem Stande zufrieden. Nein, das ganze Sein, Denken, Wesen, Leben hat den vollständigsten Antheil an dem Bekenntniß, bei dem es sich um die volle That und Wahrheit unsrer Scheidung von der Sünde handelt, um Vollziehung alles dessen, wozu uns die Gnade in Christo bringen will. Es ist volles Wissen der Sünde und unsrer Sünde in uns; wir fühlen recht die Schuld und Pein, daß die Sünde ans Leben geht; wir beichten in einer Verzweiflung zur Seligkeit, aber nicht ohne Glauben, sondern im Glauben an die heilige Liebe. So gehts in der angefangenen und fortschreitenden Reinigung von aller Untugend. —

F. A. Wolf: Ueber die wahre Verfassung derer, die ohne Erkenntniß der Sünde leben. 1) Deren Merkmale: rohe Sicherheit, zärtliche Eigenliebe, selbstgenügsamer Stolz. 2) Deren Folgen: ohne das Licht der Wahrheit, ohne den Trost der Vergebung, ohne Kraft zur wahren Besserung. 3) Deren Ende: entweder ohne Erkenntniß der Sünde sterben, theils mit einem erschütternden Uebermuthe, theils mit einem festen Muthe, der uns in unserm Glauben irre machen könnte, oder zur reinigen und aufrichtigen Erkenntniß seiner Sünde kommen.

Krummacher: Der Gnadenthron — 1) verhüllt für flache oder böse Selbstgerechte; 2) entschleiert — den Gläubigen; 3) zu frühe verlassen vom Leichtsinn, oder von der Trägheit, oder von sträflicher Rechthaberei.

Friedrich: Entweder Gott ist ein Lügner oder wir sind allzumal Sünder. 1) ein Aufruf zur Entscheidung, ob wir überhaupt an Gottes Wort glauben wollen, oder nicht; 2) ein Weckruf, ob wir länger dem Traum von der Selbsttäuschung uns hingeben wollen, oder nicht; 3) ein Ruf des Gerichts, ob wir die Gnade der Sündenvergebung suchen wollen oder ewig verloren gehen.

Clauß: Die Beichte: 1) Was sie ist; 2) was sie wirket.

Besser: Helfe Gott, daß die Wahrheit nicht blos in unsren Bekenntnißschriften, sondern auch in unsren Herzen geschrieben stehe! — Keine Heiligung deren Wurzel nicht Vergebung ist; keine Vergebung, deren Frucht nicht Heiligung ist.

4. Dritte Folgerung: Versöhnung und Erlösung.

Kap. 2, 1—2.

1 Meine Kindlein, dieses schreibe ich noch, daß ihr nicht sündigt. Und wenn Einer sündigt, so haben wir einen Fürsprecher bei dem Vater, den gerechten Jesus Christus. — 2 Und er ist die Sühne für unsre Sünden, aber nicht für die unsrigen allein, sondern auch für die ganze Welt.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Zusammenhang. Luther will den einen Theologen nennen, der sagen könne, wie sich dieser Text zusammen reime. Doch stimmt er dem Augustin bei, welcher sagt: Et ne forte impunitatem videretur dedisse peccatis, quia dixit: fidelis est et justus, qui mundet nos ab omni iniquitate, et dicerent jam sibi homines: peccemus, securi faciamus, quod volumus, purgat nos Christus —, tollit tibi malam securitatem et inserit utilem timorem. Male vis esse securus, sollicitus esto; fidelis enim est et justus, ut dimittat nobis delicta nostra, si semper tibi displiceas et muteris, donec perficiaris. Ideo quid sequitur? filioli. — Sed forte surrepit de vita humana peccatum. Quid ergo fiet? Jam desperatio erit? Audi. Si quis, inquit, peccaverit etc. So auch Beda, Calvin, Calov, Düsterdieck. Die Schwierigkeit liegt nicht sowohl in der Folge der Gedanken, als in dem ethischen Verhältniß und Verständniß der vorliegenden Momente: der Gnade Gottes und der Versöhnung durch Christum, der Allgemeinheit und Macht der Sünde und des Menschen Ringen mit ihr. Weder soll die Hilfe bei Gott und Christo zum Kampfe mit der Sünde laß machen, oder sicher, als könne es nicht fehlen, noch soll die Macht der Sünde uns dabei verzagt machen, als sei alles gleich vergeblich.

2. Aufruf zum Kampfe V. 1a. **Meine Kindlein.** So tum propter aetatem suam, tum propter paternam curam et affectum (Hornejus), und weil er ihr geistlicher Vater ist, wie Gal. 4, 19. und wie Johannes den gefallnen Jüngling bei Eusebius h. l. 3, 23. mit den Worten zurückrief: *τί με φεύγεις, τέκνον, τὸν σαυτοῦ πατέρα*; Diminutiva nomina teneri ac blandientis sunt amoris signa (Lorinus). So V. 12, 28. 3, 18. 4, 4. 5, 21. Nur ist *μου* sicher; 3, 18 schwankend. Hier ist, gerade der Gefahr gegenüber, die innigste, herzlichste Liebe wach. — **Dieses schreibe ich.** Der Plural, *ταῦτα*, nicht *τοῦτο*, faßt das Ganze in seiner lebendigen Harmonie (Düsterdieck), nicht ein einzelnes Glied ins Auge. Daß Gott Licht ist, der Wandel im Licht in der Gemeinschaft mit Ihm erhalte und das Blut Christi uns wirklich zu Gute kommen läßt, die Sünde nicht geleugnet werden soll, Gott uns von ihr gerne helfen will, das alles soll uns eifrig machen zum Kampf wider die Sünde. — **Daß ihr nicht sündiget.** Das ist der Zweck jenes Schreibens. Sündigen geht auf die einzelnen Sünden, aber nicht blos kleine Versehen und Vergehen, welche eigentlich keine Sünden wären; es kann allmälig wieder bis zur Todsünde (5, 16) kommen. Es ist weder = in peccatis manere (Socin, Episcopius), noch viel weniger = ungetauft bleiben (Löffler).

3. Der Beistand V. 1b. **Und wenn Einer sündigt.** Es ist kein Gegensatz (Vulg. *δέ*), sondern einfache Verbindung (*καί*), indem sich beim Eifer wider die Sünde immer wieder der unzweifelhafte Fall (*ἐάν τις*. vergl. 1, 6. S. 22, N. 2) des Sündigens einfindet. Beides, wider die Sünde kämpfen und sündigen, ist eben immer beisammen. Allgemein ists; daher fährt der Apostel nachher communicativ fort. Aber eine innere Nothwendigkeit, ein Muß ist nicht gesetzt, wie Calvin meint: nam fieri non potest, quin peccemus; factisch mags so sein, aber die conditionale Partikel ist nicht als causale umzudeuten. Auch Socin entstellt den Gedanken: si quis peccat i. e. post Christum agnitum et professionem nominis ipsius adhuc in peccatis manet, necdum resipuit. Jene Zeitbestimmung und diese Begriffsverstärkung ist eingetragen ohne Grund und Recht; der wahre Christ kann zwar noch sündigen, aber nicht in Sünden bleiben, und dem, der in den Sünden bleibt, ist Christus nicht der *παράκλητος* (Huther). Besser: „wenn jemand sündigt — nicht mit muthwilligem Thun der Sünde, sondern trotz des Willens in seinem Gemüthe, der zur Sünde nein sagt.“ — **So haben wir einen Fürsprecher bei dem Vater.** Ueber *παράκλητος* s. J. P. Lange zu Joh. 14, 16. Band IV. S. 311 f. Es ist hier ohne Zweifel im passivischen Sinne, advocatus, orator, causae patronus (Luther: Vormund), der Fürsprecher, intercessor. Daß es von Christo gesagt werden kann, da es sonst im Evangelio nur vom heiligen Geist gilt (14, 16. 26. 15, 26. 16, 7), ist in der ersten Stelle durch den Zusatz: *ἄλλος παράκλητος* vorbereitet: Christus ist eben auch Paraklet, der heil. Geist nur ein anderer, das erklärt sich aus dem Context leicht. Hier ist Christus *παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα* (vergl. zu 1, 2), dort der heil. Geist *μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα*. Dieser führt Christi Sache in den Seinen weiter und der Welt mit ihrem Drängen gegenüber, Christus der Seinen Sache vor Gott, dem Vater zugewandt, bei Ihm für sie intercedirend, wie es auch Ebr. 4, 14—16. 7, 25—28. 8, 1 ff. Col. 9, 24. sich um einen Vorgang zwischen dem Vater und dem Sohne handelt. Das *ὑπερεντυγχάνειν* des heil. Geistes Röm. 8, 26. ist eine andere Sache und ändert an dem markirten Unterschiede bei Johannes nichts. Vater heißts, nicht: Gott, weil das neue Verhältniß, in welches die durch Christus Versöhnten versetzt worden sind, als bereits geordnet vorausgesetzt ist, also nicht blos, weil der Sohn bei Ihm fürspricht, sondern weil dieser solches thut für die Gläubigen, die durch Ihn *τέκνα τοῦ θεοῦ* geworden (3, 1. 2). Die Thätigkeit des Paraklets ist *ἐντυγχάνειν ὑπὲρ ἡμῶν* (Röm. 8, 34. Ebr. 7, 25). Mit *ἔχομεν* ist zweierlei indicirt: 1) weist der communicative Plural, wie Kap. 1, 6 ff., auf die Allgemeinheit der Intercession, auf das allgemeine Bedürfniß der Christen von solchem Für-

sprecher. Trefflich sagt Augustin: Non dixit: habetis, nec: me habetis dixit, nec: ipsum Christum habetis dixit, sed et Christum posuit, non se, et habemus dixit, non: habetis. Maluit se ponere in numero peccatorum, ut haberet advocatum Christum, quam ponere se pro Christo, advocatum et inveniri inter damnandos superbos. 2) Weist das Präsens darauf, daß die Intercession eine fortwährende und fortwirkende, bleibende Thätigkeit ist. — **Den Gerechten Jesus Christus.** Offenbar steht δίκαιος hier im Gegensatz von den noch sündigenden Kindern Gottes und ist zwar nicht = ἅγιος, innocens et sanctus (a Lapide), sondern die wirksam hervortretende und im Leben sich geltend machende Sündlosigkeit, Heiligkeit, gerecht und unbefleckt und ohne Sünde (Luther). Wenn die Bedeutung: bonus, lenis (Grotius) hier zu wenig ist, wie auch 1, 9, so ist es doch zu viel und unrichtig zu sagen, es sei = δικαιῶν (Ebrard), da der Interceſſor nicht δικαιοῦ, oder es für justus zu nehmen, als der injustas causas non suscipit (Beda), da es nicht adjectiv zu παράκλητον ist. Auch kann es hier nicht = fidelis et verax (Socin) genommen werden, wie πιστός (1, 9). Es entspricht ganz der Beschreibung des fürsprechenden Hohenpriesters Ebr. 7, 26. col. 1 Petr. 3, 18. Auch ist hier, wo nicht χριστὸν allein steht, oder υἱοῦ αὐτοῦ, sondern Ἰησοῦν mit Nachdruck vorangestellt ist, nicht die Rede vom λόγος ἄσαρκος, sondern vom λόγ. ἔνσαρκος, der sein Blut vergossen hat (1, 7). Denn die Intercession ist sowohl Ebr. 7, 25 ff. 4, 14 ff. als auch Röm. 8, 34. in Verbindung mit dem Leiden am Kreuze gesetzt, ein Stück seines hohenpriesterlichen Thuns und Amtes. Wenn Grotius nach dem ἐάν τις ἁμάρτῃ auf Grund von 5, 16. Gal. 6, 1. 2 Cor. 2, 6. hinzudenkt u. setzt: et se ecclesiae regendae sanandaeque tradiderit, und bemerkt: non dicit: habet ille advocatum, sed ecclesia habet, quae pro lapso precatur und preces ecclesiae Christus more advocati deo patri commendat (Joh. 16, 26), so ist das nicht a spiritu sancto, sed a Grotiana audacia (Calov). Aus dem Plural ἔχομεν geht der Begriff der Kirche nicht hervor; es handelt sich eben um jeden einzelnen, auch den geförderten Christen: Jeder ist Gegenstand der Fürsprache des heiligen Heilands. Und das ist eben der tröstliche Beistand, der dem Kämpfer wider die Sünde sicher ist. — Demnach ist Christus, der für uns gestorben und nun zur Rechten des Vaters ist, unser Anwalt, der eines jeden Christen Sache bei dem Vater führt, wenn derselbe in klarem und tiefem Bewußtsein seiner Schuld bußfertig vor Gott ist und wider die Sünde in ihm selber kämpft; Er bringt mit der Abbitte des bußfertigen Sünders Seine Fürbitte als der Sündlose und Gerechte vor den Vater und wie Er für Ihn am Kreuze gestorben und um Ihn geworben und an Sich gezogen hat zum Wandel im Licht, will Er ihn darin bewahren und ihm zur Heiligung helfen, in der fortgehenden Thätigkeit eines Fürsprechers in der Herrlichkeit, wie Er bereits in der Niedrigkeit für die Seinen gebeten hat (Joh. 17, 9. Luc. 22, 32. 23. 34).

4. Die Zuverlässigkeit V. 2. **Und Er ist die Sühne für unsre Sünden.** Der Apostel fügt mit der copula (καὶ) noch Etwas an, und daher ist weder: quia (a Lapide), noch: nam (Beza). Was er anfügt, betrifft die Person des Fürsprechers (καὶ αὐτὸς = et ipse, idemque) und ist Etwas, das auch fort und fort währt und gilt und wirkt (ἐστὶ), wie das: ἔχομεν παράκλητον vorher, dem parallel. Das Wort ἱλασμὸς kommt nur noch 4, 10, und ebenfalls mit περὶ ἁμαρτιῶν ἡμῶν vor. Das Verbum ἱλάσκεσθαι kommt ebensowohl in passiver Bedeutung vor, wie Luk. 18, 13: ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ, wobei die reflexive Bedeutung nicht völlig ruht: werde gnädig gestimmt, laß dich gnädig stimmen; es ist also ἵλεων γενέσθαι, propitium fieri. Oder es hat mit Verwischung der dem Medium eignen Zurückbeziehung auf's Subject eine active Bedeutung, wie Ebr. 2, 17: ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ, die Sünden des Volks sühnen, expiare. Im Klassischen ist ἱλάσκεσθαι nur propitium facere aliquem: das ist eben ein Versuch der heidnischen Opfer, Gott versöhnen. In der Heiligen Schrift, zumal dem N. T., wird nicht Gott versöhnt, sondern Er versöhnt, wie die instructive Stelle 2 Cor. 5, 18. 19. lehrt. Vgl. Col. 1, 20. Eph. 2, 16. Der Mensch ist καταλλαγείς, Gott aber nur καταλλάξας, ἀποκαταλλάξας ἑαυτῷ, εἰς αὐτόν. Schon bei Clemens Rom. kommt ἐξιλάσκεσθαι τὸν θεόν vor, aber in einer kanonischen Schrift findet sich solches nicht. Den Socinianern ist das nicht entgangen. Non est ergo, sagt Schlichting, cur quispiam ex hac placandi voce concludat, deum a Christo nobis fuisse placatam (Delitzsch, Ebr. p. 97. Not.). Dieselbe Anschauung liegt sehr bestimmt in unsrer Parallelstelle 4, 10: αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ ἁμαρτιῶν ἡμῶν, Gott der Vater hat die Sühne beschafft, indem Er dazu Seinen Sohn sandte. Dieser ist nun die Sühne selber, die den Hohenpriester und das Opfer in sich begreift. Denn ἱλασμὸς bezeichnet nach Kühner 1, §. 378. S. 418 „die intransitive Beziehung des Stammverbes." Es ist also nicht = ἱλαστήρ (Grotius u. A.), denn Er ist auch das Sühnopfer; aber auch nicht = ἱλαστήριον (Bengel, Lücke, de Wette u. A.), denn Er ist auch der die Sühne Vollziehende. Wie Er das Licht der Welt, die Wahrheit, das Leben, der Weg ist in sich selber, und nicht nur hat oder zeigt und bringt, so ist Er die Sühne selber; sie ist „in Seiner Person wirklich vorhanden" (Düsterdieck); Er ist „nicht der Versöhner durch Etwas außer Ihm, sondern durch sich selbst" (Lücke). So heißt Er unser ἁγιασμός 1 Cor. 1, 30. vergl. 2 Cor. 5, 21. — Er ist aber auch nicht ἱλασμὸς θεοῦ, sondern περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Die Sünden sind die Punkte, die die Sühne betrifft, auf die diese sich bezieht (περί); Stellvertretung ist hier nicht markirt und die Art des Vollzugs, der Vermittlung dieser Sühne ebensowenig. Bei ἡμῶν denkt Johannes offenbar an die Gemeindeglieder (fidelium, wie Bengel erklärt); er schreibt ja an Christen, und nicht an Juden. Auch im Folgenden ist nur ein Gegensatz zwischen Christen und Nichtchristen. Mit Recht bemerkt Bengel unter Bezug auf 5, 19: quam late patet peccatum, tam late propitiatio. Deßhalb fügt der Apostel bei: **aber nicht für die unsrigen allein, sondern auch für die ganze Welt.** Hier ist einfach oratio variata. Es hätte heißen können: ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν ὅλου τοῦ κόσμου, mit dem vorhergehenden an ἁμαρτιῶν anschließend; es hätte aber auch an ἱλασμός an-

schließend vorher οὐ περὶ ἡμῶν δὲ μόνον heißen können, dem dann der Schluß, so wie er lautet, entsprechen würde, s. Winer, Gr. S. 509. Ganz ähnliche Variation ist Ebr. 9, 7. Es handelt sich also nicht um Breviloquenz (Ebrard), noch um Supplement von τῶν (Grotius, de Wette, Düsterdieck). Aber es ist auch nicht um des dem κόσμος anhängenden Bösen willen geschehen, da ja auch dasselbe von den Christen gilt (gegen Huther). Offenbar will der Apostel die Universalität der Versühnung markiren, und zwar mit dem größten Nachdruck ohne alle Ausnahme. Damit wird alle und jede Beschränkung abgewiesen. Man darf nicht mit Calvin um der Prädestination willen die reprobos ausnehmen; vielmehr wird das doppelte decretum absolutum ausgeschlossen. Auch ist es nicht zulässig, unter κόσμος die ecclesia electorum per totum mundum dispersa mit Beda zu verstehen. Auch hat man nicht blos die Heiden anzunehmen (Oekumen, Cyrill, Hornejus, Semler, Rickli). Ebensowenig kann man dabei nur an des Johannes Zeitalter denken, sondern man muß an die Gesammtheit der noch nicht gläubigen Menschheit überhaupt denken (Spener, Paulus, de Wette, Lücke, Sander, Neander, Düsterdieck, Huther). Wie 1, 7. Christi Wirken sich über alle Sünden der Seinen erstreckt, so nun hier über die Sünde der ganzen Welt, ohne, wie Baumgarten-Crusius thut, die zugleich oder nach einander Lebenden zu unterscheiden, oder über den Unterschied der sufficientia und efficacia Etwas sagen zu wollen. Damit wird zugleich klar, daß Christus Paraklet nur für die gläubigen, bußfertigen Christen ist, Seine Sühne aber allen Menschen überhaupt gilt, und für Alle genügt. Der Begriff des παράκλητος ist also nicht der weitere, dem der des ἱλασμὸς subsumirt wäre, wie Beda will. Aber es ist auch nicht der Begriff des ἱλασμὸς der weitere, dem der des παράκλητος zu subsumiren sei, wie de Wette annimmt und nach ihm Rickli, Frommann. Beide sind vielmehr coordinirt, nur daß dieser (ἱλασμὸς) die Voraussetzung ist für jenen (παράκλητος): Christus hat für Alle ausreichende Sühne geschaffen, ist es selber, und tritt auch gar gern als Paraklet für Alle beim Vater ein; es sind zwei verschiedene Thätigkeiten des Erlösers; jede hat ihre reale Wirksamkeit und Wirkung, freilich auf ethischem Lebensgebiete.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Die Gränzen des Christenthums. Was Erlösungsbedürftigkeit (ἐάν τις ἁμάρτῃ), wie der Pelagianismus, und Erlösungsfähigkeit (ἵνα μὴ ἁμάρτητε), wie der Manichäismus in seiner dualistischen Grundanschauung, leugnet, wenn es sich um die Objekte der Erlösung handelt, und auf der andern Seite, beim Hinblick auf das Subjekt der Erlösung, die Gottheit des Erlösers (δίκαιον), des Gerechten und Heiligen, wie der Ebionitismus, oder im entgegengesetzten Falle, wie die Doketen, die wahre Menschheit desselben (Ἰησοῦν) nicht anerkennt, gehört nicht in das Gebiet des Christenthums. —

2. Ueber Christus. a) Sündlosigkeit und Heiligkeit ist Grundzug Seines Wesens; Er bedarf weder einer Sühne noch eines Beistandes oder Fürsprechers, sondern schafft das Erste und gewährt das Andere. — b) Seine diesseitige Wirksamkeit wird in dem, daß Er ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν — καὶ ὅλου τοῦ κόσμου ist, markirt. Darin liegt erstens: wie Er δίκαιος ist und nach 1 Cor. 1, 30: σοφία — δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις, so ist Er selber, in Ihm vorhanden auch ἱλασμός; Sühne für unsre Sünden außer Ihm und ohne Ihn nicht vorhanden. Zweitens: Wie nur Er δίκαιος ist und alle Menschen ἄδικοι, ist Er es, der allein und für Alle die Sühne geschafft hat und schafft; damit ist die Universalität des einzigen ἱλασμὸς ausgesagt. Drittens: Die vorhandene Sühne bezieht sich auf die Sünden, welche die Majestät Gottes verletzen und die Heiligkeit Seiner Reichsordnung stören und Produkte einer Feindschaft wider den Herrlichen sind, so daß sie die ὀργή zur Reaktion wach rufen; und deßhalb ist im Unterschied von καταλλαγή, die Versöhnung, welche auf die Sünder geht und eine Gesinnung schafft, die reconciliatio, der ἱλασμὸς als Versühnung, Sühne, expiatio zu fassen, wodurch ein Verhältniß, das gestört war, geordnet wird. Die Versühnung bringt die ὀργὴ τοῦ θεοῦ zur Ruhe, die Versöhnung aber die Feindschaft des Menschen in seiner ἁμαρτία. Vergl. Nitzsch System §. 135. Viertens: Der ἱλασμὸς wirkt, daß der Mensch, dessen Sünden gesühnt sind, nicht mehr zum κόσμος gehört, aber nicht in unwiderstehlicher Macht, noch in einem physischen Prozeß, sondern nur als realer Anfang und tragender Grund, auf den man sich stellen, auf den man weiter gehen muß, damit die καταλλαγὴ eintreten, man an dieser participiren könne; in ethischem Verhalten muß angeknüpft werden, wo die Veranlassung und die Hülfe dazu gegeben wird, sonst kommt man um den Grund des Heils, den Anfang der Seligkeit, und die Empfänglichkeit dafür. Doch ist darüber, wie das geschieht, an unsrer Stelle nichts ausgesagt; selbst das αἷμα (1, 7) ist stillschweigend vorausgesetzt. Ebensowenig ist aus unsrer Stelle auf Stellvertretung zu schließen, wie Nitzsch (Syst. 284) thut. Fünftens: Christ ist und bleibt der ἱλασμός — wie für alle Sünden, und Aller Sünden, so für alle Zeiten und Geschlechter; Seine Sühne hat fortwirkende Gültigkeit. Es ist das nicht blos im Allgemeinen so, sondern es ist der Einzelne, jeder Einzelne Gegenstand der Sühne und Versöhnung. Die Prädestination des Heils Aller lehrt diese Stelle. — c) Seine jenseitige Thätigkeit wird mit dem Worte παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα bezeichnet. Damit ist zuerst gesagt, daß es sich um eine Thätigkeit nach dem Eingang in die ursprüngliche Herrlichkeit handle, also um das, was der verklärte Erlöser im Himmel für uns thut; Er ist eben nicht nur eine weltgeschichtliche Person und Macht, die durch Jahrhunderte fortwirkt, wie Luther mit seiner Reformation, die Griechen mit ihrer Bildung, sondern eine ewig lebendige Person über und zugleich in der Geschichte der Welt. Zweitens: Paraklet ist also Jesus, der Christ, nicht blos nach Seiner göttlichen, oder nach Seiner menschlichen Natur, sondern in Seiner gottmenschlichen Persönlichkeit in ihrer Herrlichkeit bei dem Vater. Drittens: Diese Thätigkeit hat es mit unsrer nach der auf Erden bewirkten Versühnung und Versöhnung bleibenden Hilfsbedürftigkeit zu thun, die eben darin besteht, daß wir immer noch und immer wieder sündigen, und so unser von Ihm gewirktes Kindschaftsverhältniß zu Gott dem Vater immer auf's

neue gefährdet wird; Er will „die Wirkung unsrer Sünde auf unser Verhältniß zu Gott wieder aufheben" (Hofmann, Schriftbeweis 11, 1. S. 545), oder das Objekt dieses Thuns sind „die in ihrem Lichtwandel noch sündigenden Gläubigen" (Huther), und zwar ohne Ausnahme. Viertens: Dieses Thun des erhöhten Heilands ist ein Fürbitten für die Ihm im Glauben angehörigen Christen; es ist ein wirkliches Thun des Herrn, da Er die Wirkung seiner Versöhnung nicht nur stillschweigend abwartet, sondern thätig Sein Verdienst beim Vater geltend macht, und zwar als eine vocalis et oralis intercessio. Ausgeschlossen sind durch unsre Stelle alle Fürbitten des Romanismus, der Jungfrau Maria und aller Heiligen, die ja selbst so gut wie Sanct Johannes Christi Fürsprache brauchen, s. Conf. Aug. XXI. Apol. XXI, 10 ff. Denn die Heiligen sind nicht deprecatores, noch weniger propitiatores, ut orent, non tamen invocandi. Damit ist ebenso abgewiesen die „kraß-sinnliche Auffassung," welche Calvin bestreitet, wenn er sagt: nimis crasse errare eos, qui patris genibus Christum advolvunt, ut pro nobis oret; die intercessio ist nicht humilis. Aber ebensowenig ist es richtig, sie blos symbolisch, als nuda interpretativa (per ostensa merita), wie Beda will, oder nur als fortwährende Wirkung der von Christus in Seinem Tod vollendeten Erlösungsthat, wie Baumgarten-Crusius, anzunehmen. Grundlos ist es, wenn Köstlin (Lehrbegriff S. 31 u. 192) unter παράκλητος den ewigen Hohenpriester versteht, der nicht bittet, sondern sofern der Vater um Seinetwillen auch die lieb hat, welche Ihm glauben, und geradezu die Fürbitte ausschließt, weil das ἐρωτᾶν πρὸς τὸν πατέρα περὶ ὑμῶν im Ev. 16, 26 ausdrücklich abgewiesen sei. Es ist die Fürbitte des Paraklets, die auf die Vollendung der Gläubigen und deren Bewahrung in der Kindschaft gerichtet ist, wohl zu unterscheiden von der fragenden Fürbitte des Hohenpriesters, die auf Annahme zur Kindschaft geht. Vgl. J. B. Lange Joh. 16, 26. Band 4. p. 343. n. 16.

3. Ueber die Christen. a) Die Sündhaftigkeit bleibt auch bei den gefördertsten Christen, und macht sich in einzelnen Sünden geltend, und zwar immer wieder geltend. — b) Der Kampf wider die Sünde wird aber streng gefordert. Johannes sagt nicht, ob es dem Gläubigen möglich sei, nicht zu sündigen; aber sagt auch nicht, daß er sündigen müsse (Calvin: nam fieri non potest, quin peccemus), und fordert, daß der Christ ringe, Sünde nicht zu thun. Den Apostel drängt die Liebe zu der Gemeinde (τεκνία μου), ihr zu schreiben, daß sie nicht sündigen, weil, wer nicht sündigt, τηρεῖ ἑαυτὸν (5, 18), seine Kindschaft bei Gott, seine Wiedergeburt bewahrt (3, 6. 9). Ihm ist die Sünde das Verderben der Menschen und Gottlosigkeit. — c) Der Christ bedarf keines menschlichen Mittlers, Priesters weiter; er ist selber geistlich geworden, und nicht weltlich mehr, selber ein Priester, und kein Laie. Diese Gegensätze verschwinden dem, der im Glauben an Christus den Erlöser lebt, Alles durch Ihn und um Seinetwillen thut, Alles auf Ihn bezieht.

Homiletische Andeutungen.

Die Sünde soll nicht geleugnet, sondern bekämpft und überwunden werden. — Suche bei Jesu, dem Sündlosen, die rechte Demuth in der Erkenntniß deiner Sünde, und du wirst bei Ihm den rechten Muth finden, die Sünde zu überwinden. — Je schärfer dein Blick wird für die Sünde und je feiner dein Gefühl auch für die geheimste und geringste Sünde und je tiefer der Schmerz über solche und je ernster der Kampf wider sie, desto schärfer wird dein Blick für des Erlösers Thun und Wirken, desto feiner dein Gehör für Gottes leise Rede an dich, desto tiefer deine Freude über die läuternde Kraft Seines Worts und Werks, desto gewisser der Sieg des Herrn über dich und dein Triumphiren mit Ihm. — Wer sich auch heiligt, sündigt doch noch. — Gerade der Gerechte, Jesus der Christ in Seiner Herrlichkeit, bittet für Gefallne, die ungerechte Welt, die nichts vergeben und vergessen kann, richtet und verdammt. — Der Forderung, nicht zu sündigen, fehlt der Trost nicht, wenn man sündigt; aber nur wer der Forderung zu genügen strebt, wird auch im Troste Genüge finden. — Vergiß nie, die Sünde ist von Christo gesühnt, hat von Ihm gesühnt werden müssen; so wirst du's schon ernst nehmen mit der Sünde. —

Augustin: Ibi habes advocatum, noli timere, ne perdas causam confessionis tuae. Si enim aliquando in hac vita committit se homo disertae linguae et non perit, committis te verbo et periturus es?

Luther: Die Gerechtigkeit Jesu Christi steht auf unsrer Seite; denn Gottes Gerechtigkeit ist in Jesu Christo unser. — Es ist eine ausgemachte Sache, daß auch du ein Theil von der Welt bist; damit dich nicht etwa dein Herz betrügen möge, wenn es dächte: „der Herr ist für Petrum und Paulum gestorben — nicht für mich!" —

Starke: Lehrer sollen mit ihren Zuhörern als ein Vater mit seinen Kindern umgehn; Zuhörer sollen aber auch sich also verhalten, daß Solches geschehen könne. — Wer der Kirche Christi mit Schriften dient, der prüfe sich wohl, was er für einen Zweck habe; thut er's aus Ehrgeiz oder aus Geldgeiz, so ist's ihm Sünde; thut er es aber wahrhaftig zur Ehre Gottes und mit seinen Gaben dem Menschen auch also nützlich zu sein, so ist's Gott angenehm. — Herzlicher Trost! Christus unser Advokat und Fürsprecher, der unsre Sache geordnet! Freut euch, ihr Angefochtenen! so hat's keine Noth. Unser Heiland trotzt auf sein Recht. —

Heubner: Die Gnadenverheißungen des Christenthums sind heilig, sollen nicht der Trägheit Vorschub thun; sie sind nicht für Leichtsinnige und Verhärtete, sondern für schwermüthige, betrübte, zerknirschte Sünder. — Es wird die Fürbitte Christi für Seine Gläubigen hier ausdrücklich gelehrt. Sie hat einen unendlichen Werth bei Gott, weil es die Fürbitte des Gerechten ist, des vollkommenen Heiligen, der es wagen darf, bei Gott zu bitten.

5. Merkmal des Lichtwandels: Gehorsam gegen Gottes Gebote, namentlich Bruderliebe.

Kap. 2, 3—11.

3 Und daran erkennen wir, daß wir Ihn erkannt haben, wenn wir Seine Gebote
4 halten [1]). — Wer sagt [2]): ich habe Ihn erkannt, und Seine Gebote nicht hält, ist ein
5 Lügner, und in Solchem ist die Wahrheit nicht. — Wer aber Sein Wort hält, in Solchem ist wahrhaftig die Liebe Gottes vollendet. Daran erkennen wir, daß wir in Ihm
6 sind. — Wer sagt, er bleibe in Ihm, muß, wie Jener wandelte, so [3]) auch selber wan-
7 deln. — Geliebte [4]), nicht ein neues Gebot schreibe ich Euch, sondern ein altes Gebot, das Ihr von Anfang an hattet; das alte Gebot ist das Wort, das Ihr hörtet. —
8 Wiederum schreibe ich Euch als neues Gebot, was wahr ist in Ihm und Euch [5]), weil
9 die Finsterniß verschwindet und das wahrhaftige Licht schon scheinet. — Wer sagt, er
10 sei in dem Lichte, und seinen Bruder hasset, ist in der Finsterniß bis jetzt. — Wer seinen
11 Bruder liebt, bleibt in dem Lichte und ein Aergerniß ist nicht in ihm. — Wer aber seinen Bruder haßt, ist in der Finsterniß und wandelt in der Finsterniß und weiß nicht, wo er hingeht, weil die Finsterniß seine Augen verblendete.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Zusammenhang. An den Aufruf zum Kampfe wider die Sünde auf Grund der vorausgegangenen Sühnung und fortgehenden Fürsprache des Erlösers knüpft sich dieser Abschnitt vom Kennzeichen der wahren Erkenntniß Gottes und der Gemeinschaft mit Ihm, des lebendigen Christenthums: Siehe zu, ob du Gegenstand der Fürsprache des Sündlosen bei dem, der Licht ist, wirklich bist! Die mala securitas und der utilis timor bewegen den Apostel, diesen Abschnitt mit den gegebenen Kennzeichen des wahren Christen im engsten Anschluß an das unmittelbar voranstehende von der Sühne der Sünden der ganzen Welt beizufügen, und zwar als ein Glied in der Gedankenreihe, welche vom V. 5: Er ist das Licht, abhängt. Er will heilsamen Ernst, tiefen sittlichen Ernst erwecken: an dem Gehorsam gegen Gottes Gebote, insbesondere an der Bruderliebe sollst und kannst du erkennen, ob du in Gottes Gnadenreich wirklich bist. Er warnt also „vor dem falschen Vertrauen des Scheinchristenthums," verwahrt seine Gemeinden „gegen falsches Vertrauen und fleischliche Sicherheit" (Neander); ähnlich die meisten Ausleger, von Episcopius und Calov an bis Düsterdieck, der doch nur die Abhängigkeit auch dieses Abschnitts von dem Grundgedanken 1, 5. 6. hervorhebt, während jene den Anschluß an 2, 1. 2. zu eng fassen. Die Verbindung mit καὶ weist auf den nähern Anschluß und die Zugehörigkeit des Folgenden mit dem Voranstehenden. Demnach ist es nicht richtig, hier einen ganz neuen Abschnitt beginnen zu lassen (Sander: „Nachdem bisher von der Begründung des Heils gesprochen ist, folgt nun die Ermahnung zur Bewahrung des Heils"), oder an 1, 5. 6. anzuknüpfen (Huther). —

2. Im Allgemeinen ist Kennzeichen des wahren Christenthums der Gehorsam gegen Gottes Gebote (V. 3—6). — **Und daran erkennen wir.** Johannes gebraucht ἐν τούτῳ, um auf das Folgende, wie hier, 3, 16. 19. 24. 4, 9. 10. 13. 17. 5, 2. oder auf das Vorhergehende wie V. 5, 3, 10. zu weisen; der Context läßt das leicht erkennen. Im erstern Falle läßt der Apostel entweder das, woran wir erkennen, mit der Präp. ἐκ (4, 13), oder mit ὅτι (3, 16. 19. 4, 9. 10), oder mit ἵνα (4, 17), oder mit ἐάν (V. 3 u. 5), oder mit ὅταν (5, 2) folgen, je nachdem entweder ein „real vorhandenes, historisch gegebenes, objektiv gewisses Kennzeichen" (Düsterdieck) zu markiren ist, oder ideales, als möglich oder bedingungsweise vorgestellt. Der Apostel, welcher einen großen Nachdruck auf das Erkennen legt, weiß auch ebenso fein als richtig die nüancirten Gedanken schriftlich auszudrücken. Daran liegt's ihm, **daß wir Ihn erkannt haben.** Wer unter dem αὐτόν zu verstehen ist, Gott der Vater oder Christus, muß der Context entscheiden; in dem Abschnitte selbst muß der Grund gesucht werden. Da wird zunächst V. 3—6 αὐτοῦ, αὐτῷ, αὐτόν wiederholt gebraucht und einmal kommt ἐκεῖνος V. 6 vor. Ist dieses offenbar Christus, so ist ebenso gewiß jenes Gott der Vater. Daher hat nicht sowohl der unmittelbar vorangehende Vers, in welchem von Jesu Christo die Rede ist, als der das Ganze beherrschende Gedanke 1, 5: Gott ist Licht — den Apostel bestimmt, αὐτόν zu sagen und darunter den Vater zu verstehn. So Beda, Oekumenius, Erasmus, Lücke, Jachmann, Baumgarten-Crusius, de

1) V. 3. Statt τηρῶμεν hat cod. Sin. φυλάξωμεν; doch ist jenes bereits beigefügt. Das Futurum entspricht dem Gedanken des Apostels durchaus nicht.

2) V. 4. ὅτι vor ἔγνωκα nicht blos AB, auch cod. Sin. Gewöhnlich ist bei Johannes die oratio indirecta mit dem infin. wie V. 6. 9. 1, 6. oder temp. fin. mit ὅτι, wie 1, 8. 10. Sonst nur 4, 20 oratio directa mit ὅτι. Warum ὅτι von da herübergenommen worden sein sollte, ist nicht abzusehn.

3) V. 6. οὕτως vor περιπατεῖν findet sich bei C. und cod. Sin. Es einzuschieben, ist kein Grund erkennbar; viel eher konnte es überflüssig erscheinen. Es gibt dem Gedanken großen Nachdruck.

4) V. 7. ἀγαπητοί ist offenbar die richtige Lesart, nicht aber ἀδελφοί (bei Oekumen, Mill, Wetstein).

5) V. 8. ὑμῖν bezeugt neben BC. auch cod. Sin. und ist die schwerere Lesart gegenüber dem schwach bezeugten ἡμῖν. — Die Variante σκιά statt σκοτία ist zu schwach bezeugt, und bei dem Gegensatz der neutestamentlichen und alttestamentlichen Oekonomie deren Tendenz oder Ursprung klar.

Wette, Brückner, Düsterdieck, Huther, Ebrard. Auf Christus bezieht es Augustin, Episcopius, Grotius, Luther, Calov, Wolf, Lange, Sander, Neander; Socin und Calvin unbestimmt. Das Wort γινώσκειν zweimal neben einander hat jedes Mal im Wesentlichen dieselbe Bedeutung: erkennen. Aber Gott erkennen ist nicht Sache des Verstandes, eine Kenntniß, ein Wissen, sondern Sache des ganzen Menschen; es ist ein inneres Leben, zugleich Sache des Willens und der Gesinnung; es ist ein Eindringen, ein Wahrnehmen, um davon durchdrungen zu werden, es aufzunehmen in Empfänglichkeit. Der Gegenstand des Erkennens wird Inhalt und Gehalt des Erkennenden; je nachdem der Gegenstand des Erkennens ist, wird derselbe dem Erkennenden nahe treten und in Beziehung zu ihm kommen. Gott kann nicht erkannt werden ohne Ihn, läßt sich nicht erkennen, außer im Verkehr mit Ihm (Oekumen: συνεχοάθημεν αὐτῷ, Clarius: societatem habemus cum eo); Gotteserkenntniß setzt Lebensgemeinschaft mit Gott voraus und fördert sie. Auf dieses Letztere weist auch das Perfektum ἐγνώκαμεν hin: die wirkliche Thatsache des Erkanntthabens liegt als eine vollendete vor, welche das fortwährende, immer wachsende Erkennen nachwirkt und auswirkt; es steht dem κοινωνίαν ἔχειν μετ' αὐτοῦ (1, 6. Col. 3) parallel. „Die innere Lebensverwandtschaft, die reale Zugehörigkeit ist die unbedingte Voraussetzung des Erkennens, wie des Liebens; denn nur das Verwandte erkennt und liebt sich" (Düsterdieck). Wir, die Christen, in Christo erneuerte Menschen, geschaffen zu Seinem Bilde, sind die Erkennenden. Es ist daher falsch, γινώσκειν wie das hebräische יָדַע im Sinne von lieben zu nehmen (Carpzov, S. G. Lange), oder gar nur als theoretisches Verständniß göttlicher Lehre zu fassen (Socin, Episcopius); auch darf man nicht mit dem Erkennen die Liebe als ein Moment desselben vermischen (Beda, Oekumenius, Lücke), wenn auch die Erkenntniß durch Liebe bedingt ist (de Wette). **Wenn wir Seine Gebote halten.** Das Verbum τηρεῖν, wahrscheinlich mit τέρας, Kennzeichen, zusammenhängend, ist eigentlich Acht geben, beobachten, ἄνεμον (Predig. 11, 4), τὴν φυλακὴν (Act. 12, 6), die lieben Jünger (Joh. 17, 11 ff.), τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος (Eph. 4, 3), ἑαυτόν (1 Joh. 5, 18). Daher bewahren (observare, servare), vor Verlust, Gefahr, Schaden. Furcht, Selbstsucht, Haß, Liebe können die Motive sein, daß man so auf Etwas hält; der Gegenstand des τηρεῖν läßt auf das Motiv zurückschließen. Seine Gebote = Gottes des Vaters; denn Christus gilt hier nicht sowohl, weil Er Gebote gegeben, als, solche gehalten hat (vergl. V. 6). Die Gebote halten ist nicht gleich dem ἐν φωτὶ περιπατεῖν (1, 7), aber doch ein Stück davon, das dabei nicht fehlen kann, und zwar in dem größeren, weiten, tiefen Ganzen ein bestimmter, erkennbarer Theil, der sich gerade als Merkmal, als Kennzeichen zu einer Schlußfolge eignet. Die Gebote Gottes sind klar, einfach, bestimmt, Ausdruck Seines Willens, gegeben ebensosehr zu Seiner Ehre, als zu unsrem Heile, Zeugnisse Seiner heiligen Liebe, Seines heiligenden Erbarmens und Seiner heilsamen Gerechtigkeit; sie entsprechen Seinem Wesen und in gleicher Weise dem Wesen Seines Rechts und insbesondere dem Wesen Seiner Geschöpfe. Haben sie ihren Ursprung in Gottes Liebe, muß der Gehorsam gegen sie doch auch in Liebe zu dem, der sie gegeben, wie zu ihnen selbst, der Liebe Gaben, sein Motiv haben. Doch liegt das nicht hier in den Worten, als fordere Johannes hier die Liebe, wie Augustin und Beda meinen. Er fordert nur ausnahmloses Halten auf Gottes Gebote, und schließt alles Wählerische, denselben gegenüber, mit dem Artikel und Plural (τὰς ἐντολὰς) aus. Er stellt ein sicheres und festes Kennzeichen hin; daß es ein solches ist, beweist gerade jene irrige Annahme. Er stellt aber solch Halten nicht als eine Thatsache mit ὅτι, sondern als eine Annahme mit ἐὰν hin; dem entspricht auch die Wahl des Wortes τηρεῖν statt ποιεῖν (zugleich bedingt durch des Herrn Wort Matth. 28, 20: τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν). Thun können wir Gottes Gebote nicht, nur darauf halten. Selbst dies ist sehr beschränkt, ungenügend, unterbrochen oft und vielfach. Am allerwenigsten kann Johannes nach 1, 8—10 annehmen, daß ein Christ Gottes Gebote vollkommen halte und erfülle. Aber trotz aller Mängel des Gehorsams gegen Gottes Gebote und aller Gebrechen und Sünden an einem Christen und in seinem Leben bleibt doch ein scharfer Gegensatz zwischen denen, die an Gottes Gebote denken, daß sie darnach thun (Psalm 113, 18), und denen, die gar nicht daran denken oder nur darum wissen. Mag auch der Unterschied der Gläubigen unter einander groß sein, es wird doch ihre Gotteserkenntniß und ihr Gehorsam gegen Gottes Gebote in einem entsprechenden Verhältniß zu einander stehn, und es bleibt der letztere stets ein sicheres Kennzeichen der ersteren: es kann jene keine Thatsache im Leben des Christen sein, wenn dieser fehlt. Drum hebt der Apostel in seiner eigenthümlichen Weise (wie 1, 8. 9), zugleich mit einem Fortschritt und erklärend, das Gegentheil hervor. — V. 4: **Wer aber sagt: Ich habe Ihn erkannt, und hält Seine Gebote nicht, der ist ein Lügner.** Der Fortschritt in der Entfaltung und Entwicklung des Gedankens liegt in dem Singular, der eben denselben nicht als einen unbestimmt allgemeinen hinstellt, sondern als einen allgemeinen, der an jedem Einzelnen sich als wahr beweist. Ferner liegt er in der negativen Form, so daß also nicht blos aus dem Gehorsam gegen Gottes Gebote auf die Gotteserkenntniß geschlossen werden kann und muß, aber aus anderen Thatsachen ebenso auch, sondern daß der Gehorsam nie fehlen darf oder kann, wo Gotteserkenntniß ist, die solchen Namen verdient. Auch ist das: der ist ein Lügner, eine Verschärfung; denn das ist mehr als: der lügt (V. 6), oder: der betrügt sich selbst (V. 9). Nicht ein einzeln Thun, sondern das ganze Sein und Wesen wird so bezeichnet; die Lüge herrscht in ihm. Mag's zunächst an aufrichtiger Selbstprüfung fehlen gegenüber göttlicher Wahrheit, und Selbsttäuschung, unbewußte Heuchelei sein, es folgt die bewußte Lüge; man will mehr scheinen, als man ist. Der Zusatz: **und in Solchem ist die Wahrheit nicht,** hebt die Art und den Bestand, die Leere der Persönlichkeit mit Nachdruck hervor. Vgl. zu 1, 8. S. 27. — V. 5 geht, ähnlich wie 1, 8—10, im Gegensatz zu V. 4 mit δὲ auf V. 3 zurück, aber immer fortschreitend, im Subjekts- wie in dem Prädikatsatze. **Wer aber Sein Wort hält.** Eigentlich: Wer aber hält von Ihm das Wort. Hält steht mit Nachdruck voran, ebenso αὐτοῦ vor τὸν λόγον, und dieses

statt der mannigfaltigen ἐντολαί, um die Einheit zu markiren. Praecepta multa, verbum unum (Bengel). Richtig a Lapide: dicit verbum ejus in singulari, quia praecipue respicit legem caritatis; haec enim ceteras omnes in se comprehendit. Es ist daher ὁ λόγος nicht synonym mit αἱ ἐντολαί (Huther), auch nicht die Trostbotschaft des Evangeliums oder die Forderung des Glaubens, sondern die Offenbarung des Gotteswillens als ein einheitliches Ganzes, oder die Offenbarung Seiner Gebote in ihrer einheitlichen Beziehung auf Seinen Gnadenwillen (Ebrard). Wie dieser Satz dem: wenn wir Seine Gebote halten V. 3 entspricht, wobei doch auch mit dem pron. rel. eine stärkere Bestimmtheit hervortritt, als mit dem ἐάν, so ist nun ἐγνώκαμεν αὐτὸν parallel dem ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται. Man mag Erkenntniß und Liebe noch so sehr unterscheiden und vor Confusion dieser Dinge warnen; sie stehen doch in innerem Zusammenhange, gegenseitiger Beziehung: amor praesupponit cognitionem und cognitio praesupponit amorem; Beides ist wahr. Daraus erhellt nun sowohl, daß unter αὐτὸν V. 3 Gott der Vater, als unter ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ unsre Liebe zu Gott (wie 2, 15. 3, 17. 4, 12. 5, 3) verstanden werden muß; die Erkenntniß Gottes und die Liebe zu Gott haben sich zu entsprechen. So die meisten Ausleger: Beda, Oekumen, Luther, Beza, Lorinus, Socin, Grotius, S. G. Lange, Lücke, Jachmann, Baumgarten-Crusius, de Wette, Brückner, Neander, Huther, Düsterdieck u. A. Andere (Flacius, S. Schmid, Calov, J. Lange, Bengel, Sander) verstehen Gottes Liebe zu uns (wie 4, 9. 10), einmal im Gegensatz gegen die römische Auslegung von der verdienstlichen perfectio caritatis nostrae aut operum nostrorum, und sodann wegen des τετελείωται, das von unsrer Liebe nicht zu prädiziren sei. Es ist aber auch nicht „die von Gott gebotene Liebe" (Episcopius), in der wir uns zu üben haben, noch das Verhältniß der gegenseitigen Liebe zwischen Gott und dem Menschen, die communio, societas und conjunctio, mutua amicitia et conjunctio (Ebrard, nach dem Vorgange einiger, meist reformirten Erklärer), oder die Liebe Gottes in uns, welche Gottes Liebe zu uns, durch welche, und unsre Liebe zu Gott, in welcher wir leben (Besser), verbindet, zu verstehen. Schwierig ist die Erklärung des τετελείωται, ist vollendet, vollkommen. Man hat kein Recht, das Wort mit Beza abzuschwächen, als rede Johannes nicht von einer perfecta, sondern von einer adimpleta caritas, die allem Schein, aller Heuchelei fremd sei, so daß nur an aufrichtige Liebe zu denken wäre und τελειοῦν soviel als mettre en exécution. Auch kann es nicht richtig sein, mit Socin und seinen Nachfolgern, den Rationalisten, an eine den Kräften des Menschen entsprechende, verhältnißmäßige Vollkommenheit zu denken, da ἀληθῶς solches keinesfalls zuläßt. Es ist, wie 4, 12. 17. 18, vollendet, vollkommen geworden. „Johannes denkt sich den Fall, daß jemand wirklich das Wort Gottes bewahre, und sagt von diesem idealen Standpunkte aus mit dem vollsten Rechte, daß ein solches Halten der göttlichen Gebote in der That eine vollendete Liebe zu Gott erkennen lasse (vgl. Lücke). Je deutlicher die ideale Haltung des Satzes in die Augen springt, um so mehr liegt darin eine parakletische Kraft, eine Anreizung, dies Ideal immer mehr zu verwirklichen, eine Vorhaltung der christlichen Pflicht (ὀφείλει V. 6)" (Düsterdieck). „Si quis objiciat, neminem unquam fuisse repertum, qui deum ita perfecte diligeret, respondeo, sufficere, modo quisque pro gratiae sibi datae mensura ad hanc perfectionem adspiret. Interim constat definitio, quod perfectus dei amor sit legitima sermonis ejus observatio. In ea nos progredi sicut in notitia proficere decet" (Calvin). Doch hat Huther gegen Calvin, der sich dem Socin nähert, vollkommen Recht: „Wo das Wort Gottes vollkommen erfüllt wird, da ist die Liebe zu Gott vollkommen; in dem vollkommnen Gehorsam bezeugt sich die vollkommne Liebe. Daß der Christ diese Vollkommenheit in keinem Augenblicke seines Lebens erreicht hat, sondern immer nur im Wachsthum dazu begriffen ist, ist allerdings wahr, aber darauf reflektirt Johannes hier nicht." — Hieran knüpft nun der Apostel rasch den abschließenden Gedanken: **daran** (nicht: an der Vollendung der Liebe (Socin), sondern: an dem Gehorsam gegen Gottes Gebote (Ebrard, Huther), als dem diesen Gedankenkomplex beherrschenden Grundgedanken vom Gehorsam, dem Kennzeichen der Erkenntniß Gottes und der Lebensgemeinschaft mit Ihm) **erkennen wir, daß wir in Ihm sind.** Ἐν αὐτῷ ἐσμέν ist abschließender und zusammenfassender Ausdruck des ἐγνώκαμεν αὐτόν V. 3. und des κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ 1, 6, der Lebensgemeinschaft des Christen mit Gott nach ihrer Innerlichkeit. Es ist nicht blos die auf innerer Verwandtschaft beruhende Abhängigkeit des Menschen von Gott wie Act. 17, 28. Da Ihn erkannt haben nicht ist ohne in Ihm sein, muß eben der Gehorsam gegen Seine Gebote als Merkmal der Gotteserkenntniß gelten und muß die Liebe zu Gott dazu treten. Es ist hier also mehr als blos gesagt: Christi ingenii discipuli sumus (Grotius). — V. 6 schließt endlich diesen Abschnitt völlig ab. **Wer sagt, er bleibe in Ihm, muß — auch selber wandeln.** Zuerst: Synonyma, cum gradatione: Illum nosse, in Illo esse, in Illo manere, cognitio, communio, constantia (Bengel). Sodann: ἐντολὰς τηρεῖν, τὸν λόγον, περιπατεῖν καθὼς ἐκεῖνος. Unter ἐν αὐτῷ ist offenbar, zumal neben ἐκεῖνος (Jesus) und im Unterschiede davon, Gott der Vater zu verstehen, und nicht Christus, wie Augustin, Wolf, Neander u. A. wollen, mag auch die Erinnerung an das Lieblingswort Jesu, μένειν, das Joh. 15, 4—11 zehnmal vorkommt, den Apostel hier geleitet haben; wenigstens ist mit dem Bleiben dort auch der Hinweis auf die Gebote verbunden; doch fehlt auch dort die Erinnerung an den Vater nicht. „Das Sein und Bleiben in Gott bezeichnet Beides eine und dieselbe Gemeinschaft mit Gott. Das Letztere beschreibt sie nur als etwas Stetiges, Dauerndes, welcher Nebenbegriff in dem ersten Ausdruck nicht mit enthalten ist" (Frommann). Muß (ὀφείλει) hebt nun nicht Kennzeichen, Merkmal, nur die Verpflichtung hervor. Wandeln, **wie Jener** (Christus) **wandelte**, ist nicht ein Merkmal, das da wäre, da sein könnte, zur Prüfung als Prüfstein vorläge, sondern ist nur das, wozu der Christ, Christi Jünger, verbunden und verpflichtet ist. Es ist also auch nicht ein Moment des Bleibens, Seins

in Gott, ein Stück davon, sondern ein Ziel, eine Aufgabe, der der Christ sich nicht entziehen darf. So (οὕτως) wandeln, wie Christus — ist ja eine Forderung, an deren Erfüllung zu lernen und zu arbeiten ist ohne Ende. Die Hinweisung auf Christus mit καθὼς ἐκεῖνος kommt öfter vor, 3, 3. 7. 4, 17. Wie Jener wandelte weist aber nicht auf einzelne Züge aus Christi Leben, als die Fürbitte für die Feinde (Augustin), Verachtung der Welt mit ihrer Lust und die Geduld im Leiden (Beda), oder, wie 1 Petr. 2, 21 ff. auf Seine Selbsterniedrigung und Sein Leiden, auch nicht blos auf den Gehorsam gegen Gottes Gebote, oder gar nur Sein Thun. Es ist die konkrete Darstellung des Lichtwandels oben (1, 7), des göttlichen Lebens in Christo, dessen Kern und Wesen die Liebe ist. Daher Paulus selbst zur Nachahmung, Nachfolge Gottes (Eph. 5, 1), nämlich wie V. 2 hinzufügt, durch den Wandel in der Liebe, auffordern kann. Diese soll aber nicht blos Gesinnung im Inneren bleiben, sondern sich in allem Thun, im ganzen Verhalten, bei jedem Auftreten auch ausprägen; daher περιπατεῖν. An Gefühlsseligkeit leidet Johannes und dessen Mystik wahrlich nicht. Der Nachdruck des οὕτως wird hier kaum fehlen dürfen.

3. Im Besondren ist die Bruderliebe als Kennzeichen des wahren Christenthums hervorgehoben (V. 7—11). **Geliebte**, so 3, 2. 21. 4, 1. 7. 11; in beiden letzten Stellen gerade mit dem Gebot der Bruderliebe verbunden. Geliebt von Gott dem Vater in Christo, dem sie nachfolgen sollen, indem sie, wie Er, in Liebe zu den Brüdern wandeln. **Nicht ein neues Gebot schreibe ich Euch.** Dem ganzen Zusammenhange nach, das unmittelbar Vorhergehende, wie das Nachfolgende im Auge, muß man unter dieser ἐντολή ein Gebot und zwar das Gebot der Bruderliebe verstehn. Was der Blick auf V. 6 lehrt, ist zuerst, daß ὀφείλει zwingt, die Bedeutung von ἐντολή, Gebot, festzuhalten; dann aber erinnert dieser Vers an Christo nachwandeln; V. 9 redet von der Liebe zu den Brüdern. Das Letztere ist eben die bestimmte Aussage über das im Erstern Enthaltene. Man kann nicht sagen, daß es sich hier um zwei verschiedene Gebote handle: das Gebot, Christo nachzuwandeln, und das Gebot, die Brüder zu lieben; die zwei Gebote sind nicht neben, sondern in einander, und zwar so, daß dieses in jenem gesetzt ist, nicht umgekehrt, daß also jenes das allgemeinere, noch unbestimmtere, dieses das besondere, genau bestimmte ist. Unmöglich ist hier eine Scheidung; auch ist kein Abschnitt zwischen V. 7—11 zu machen, so daß der Anfang V. 7. 8. etwas Andres enthielte als V. 9—11. Was so ausdrücklich und bestimmt in der zweiten Hälfte mit Beziehung auf die erste Hälfte des Abschnitts gesagt wird, muß in dieser schon gemeint sein. Der Fortschritt geht vom Formalen, das im Wandel Christi gegeben, zu dem Materialen, das darin eben enthalten ist, weiter. Den Zusammenhang unterstützt die Anschauungsweise des Briefes. Denn 3, 11. 23. 4, 7. 21. geht der Apostel stets von allgemeineren Vorschriften auf das Gebot der Liebe über. Analog ist es im Ev. 15, 13. 17., besonders 13, 34., wo die Basis für diese johanneische Partie sich findet. 2 Joh. 4—6 findet sich die vollständige Parallele, indem da Wandeln in der Wahrheit, Wandeln nach Seinen Geboten, Wandeln in dem neuen Gebote, das wir von Anfang an hatten, sie gehört hatten. Dem entspricht hier das Wandeln im Lichte, Wandeln wie Er, nach Gottes Geboten, in Liebe zu den Brüdern. Es kann aber auch gar nicht das Christo Nachwandeln V. 6 an sich gemeint sein, da die ἐντολὴ eben da ὁ λόγος, ὃν ἠκούσατε genannt wird. Also ist's nicht Christi Wandel, den man schaut, geboten, sondern das Wort von Ihm, das man hört; das Gebot ist nicht nur thatsächlich gegeben, sondern im Wort gesprochen. Das Evangelium, das verkündigt wird, wird man ja hier nicht unter dem ὁ λόγος verstehen und zur ἐντολή machen wollen. Endlich wird man ἐντολή dem ganzen Sprachgebrauch gemäß nur als Gebot fassen können, und nicht Lehre, Wahrheit darunter verstehen, wie Flacius, Calov, J. Lange, Nickli, Ebrard. Man muß daher Augustin, Beda, Oekumen, Theophylact, Luther, Calvin, Baumgarten-Crusius, de Wette, Neander, Sander, Huther, Düsterdieck beistimmen, die das Gebot der Bruderliebe verstehn, und nicht den nur auf Christo Nachwandeln das Gebot beziehenden Erklärern Beza, Socin, Episcopius, Lücke, Frommann u. A. Nicht ein neues — erklärt sich aus dem Folgenden: **sondern ein altes Gebot, das Ihr von Anfang an hattet; das alte Gebot ist das Wort, das Ihr hörtet.** Das Gebot ist also nicht neu, sondern alt, weil die Leser es nicht erst jetzt durch's Schreiben (γράφω) kennen lernen, sondern schon haben, und zwar von Anfang an hatten. Wie sie es erhalten haben, ist auch gesagt: sie haben's gehört, es ist ihnen also verkündigt worden. Damit ist ἀπ' ἀρχῆς auf den Anfang des Christenthums und des Christenstandes der Leser zu deuten; denn der Anfang für ihr Leben kann nicht vor ihrer Zeit liegen, sondern muß in ihr Leben, mit der Verkündigung an sie zusammen fallen. So auch V. 24. 3, 11. 2 Joh. 5, 6. Ihr ist nimmer mit majores vestri (Grotius) zu erklären, sondern sind die Leser, die Gemeinde, der geschrieben wird, selbst. Auch ist nicht zwischen den Judenchristen, die es früher schon hatten, und den Heidenchristen, die es erst gehört haben durch evangelische Verkündigung, zu unterscheiden, wie Wolf thut, und nun zu sagen, für jene sei der Anfang im A. T., bei Moses (Flacius, Clarius), für diese gar von der Schöpfung her, ins Herz und Gewissen geschrieben (Griechen, ganz dem entsprechend, was Luthardt vom freien Willen S. 12 f. 22. als das Eigenthümliche der griechischen Kirche, welche es liebt, das Christenthum in Zusammenhang mit dem Gebiet des allgemein Menschlichen zu setzen, gegenüber der lateinischen Kirche bemerkt, die vielmehr die spezifische Neuheit des Christlichen betone, Baumgarten-Crusius, Credner). Man darf doch nicht sagen, daß ἀπ' ἀρχῆς in ganz demselben Sinne zu erklären sei, wie 1, 1. 2, 13. 14. 3, 8; darüber entscheidet der Context, welcher hier auf den Anfang des Christenlebens weist. So die meisten Ausleger: Calvin, Beza, Socin, Episcopius, Lange, Nickli, Lücke, de Wette, Sander, Neander, Besser, Düsterdieck, Huther u. A. In dem Zusatze markirt der Artikel (ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά) nochmals das Alter des Gebots, das der Gegensatz (οὐκ-καινὴν, ἀλλὰ παλαιάν) schon hervorgehoben hatte. Es heißt geradezu ὁ λόγος, ὃν ἠκούσατε, weil, wie alle ἐντολαὶ in der einen ἐντολὴ zusammenlaufen, so

diese den ganzen λόγος, die evangelische ἀγγελία durchzieht, erfüllt: Wir sollen uns einander lieben, gleich wie Christus uns geliebt hat. Also ist ὁ λόγος nicht: der Hauptinhalt des Worts; sondern: das Wort selbst. War mit εἴχετε gesagt, daß sie das Gebot hatten, kannten, gebrauchten, so fügt ἠκούσατε bei, wie sie dazu kamen: durch apostolische Predigt. Der Zusatz ist also nicht eine Correktur des γράφω, als wolle Johannes sagen: nicht ich gebe es Euch jetzt, indem ich es schreibe, Ihr habt's schon längst gehört, von Christo (Baumgarten-Crusius). — V. 8. **Wiederum schreibe ich Euch.** Es ist durch πάλιν eine enge Verbindung mit dem Vorigen indizirt, die dasselbe Zeitwort in derselben Form, wie V. 7: γράφω, unverkennbar macht. Mit dem Verbum ist πάλιν jedenfalls zu verbinden (Lücke, de Wette), wenn auch ἐντολὴν καινὴν noch vor γράφω folgt, und es heißt eben wiederum, abermals, nochmals, und Erasmus, dem hier die meisten Ausleger folgen, hat zwar nicht Unrecht (gegen Huther), wenn er sagt: et contrarietatem declarat et iterationem, da bei Homer und Hesiod πάλιν zurück, rückwärts, entgegen bedeutet, πάλιν ἐρεῖν widersprechen, aber bei Herodot, den Attikern und später fast nur wiederum; allein darin irrt Erasmus, daß er sagt: hic non repetitionis, sed contrarietatis est declaratio; es soll correktivisch, epanorthotisch sein (Beza, Episcopius, Calov, Wolf, Lücke u. A.). Mit γράφω ist beide Male, hier und V. 7, das gegenwärtige Thun des Apostels bezeichnet: ich schreibe, und dies zu verstehen, wie's lautet, also nicht: ich schreibe vor (Baumgarten-Crusius); ebenso wenig als der beigefügte Akkusativ die Erklärung zuläßt: ich schreibe über, von dem Gebot. — **Als neues Gebot, was wahr ist in Ihm und Euch.** Damit wird weiter der enge Zusammenhang mit V. 7 notirt; Johannes bleibt bei dem, was er eben gesagt hat, schreibt noch von demselben, deßhalb ist durchaus unmöglich, mit Ebrard V. 8 einen neuen Abschnitt beginnen zu lassen. Der Satz ὅ ἐστιν ἀληθὲς — bezieht sich wegen des pron. relativ. natürlich auf das Vorhergehende und kann nicht, wie Ebrard will, auf den folgenden mit ὅτι angeknüpften Satz bezogen werden. Das Neutrum aber läßt nicht zu, ihn als Relativsatz zu καινὴ ἐντολή anzusehn, wie namentlich Düsterdieck will, der eine constructio ad sensum statuirt, indem „der reale Gehalt der ἐντολή als wahr, und zwar in Christo, und in den Lesern bezeichnet" werde; allein es müßte ja doch heißen: ἡ — ἀληθής, wie Lücke bemerkt, und „das in der ἐντολή Geforderte ist doch eben nichts anderes, als die ἐντολὴ selbst" (Ebrard). Er muß dem ἐντολὴν καινὴν koordinirt und wie dieses als Objekt zu γράφω angenommen werden. Am einfachsten ist die erklärende Umschreibung Knapps: πάλιν (ὡς) ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν (τοῦτο) ὅ ἐστιν ἀληθές. Nur darf man nicht mit Knapp jenes eingeschobene ὡς so fassen: tanquam si nova esset; denn dann wäre es kein neues zu nennen; so aber nennt er es und auch Jesus selber Joh. 13, 34. Uebrigens markirt ὡς gerade die Realität (Röm. 15, 15 und öfter) und ist ganz geeignet, hinzugedacht zu werden, um auf die richtige Erklärung zu weisen. Zuerst wird nun ὅ ἐστιν zu erklären sein. Mit Nachdruck ist ἐστιν vorangestellt; es handelt sich also um das, was ist — in Ihm und Euch. Unter αὐτός neben ὑμῖν ist an eine Person zu denken, also ist ἐν αὐτῷ nicht: per se ac simpliciter (Socin); der Context nöthigt, Christum zu verstehn, nicht aber Gott (Jachmann, der dann sogar ἀληθὲς bei ἐν αὐτῷ anders fassen muß, als bei ἐν ὑμῖν: in Gott hat's seinen Grund, in Euch hat es sein Zeugniß). Die Präposition mit: respectu, in Bezug auf, oder: an (woran etwas als wahr zu erkennen ist, wie de Wette will) zu erklären, ist kein Grund; es ist: in oder bei Christo und Euch. Damit ist natürlich ἀληθὲς im Sinne von: wirklich zu nehmen, wie Act. 12, 9. Auch darf man den Satz nicht zerreißen, wie Erasmus, Episcopius, Grotius: quod verum est in illo, id etiam in vobis verum est, esse debet. Wahr aber ist in Christo, dem Haupte, und in den Lesern des Briefes, als den Gliedern, die im Wandel sich bezeugende Bruderliebe. Mag die Verschiedenheit solcher Wirklichkeit noch so groß sein, da ist sie doch. Das gilt, und schreibt daher Johannes als ein Gebot, das neu ist. Ihm ist ἐντολὴ die Hauptsache, sie steht voran, diese prädizirt er als neu, nachdem er sie zuvor alt genannt. Alt nannte er sie vom Standpunkt der Gegenwart im Hinblick auf den früheren, längst erfolgten Eintritt ins Christenthum; neu schreibt er, was wahr ist in Christo und den Seinen, sieht in Ihm zuerst, was in den Seinen nun auch ist, was Er von den Seinen gefordert als ein neu Gebot (Joh. 13, 24), und nennt von diesem Standpunkte, von dem Eintritt in das Christenthum, der Gemeinschaft mit Christo aus, wie der Herr, dieses ein Gebot, das neu ist. Der Apostel weist also nicht damit auf die beständige Dauer des immer wieder einzuschärfenden Gebotes der Bruderliebe (Calvin: perpetuo vigere, Socin, Knapp u. A.), auch nicht auf die neue Geburt des Menschen (Augustin, Beda u. A.). Es ist eben neu durch das, was Christus Joh. 13, 34 in Worten selbst hinzugefügt hat: καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς, wie Er es in der That bewiesen hat und in den Seinen wirkt und schafft. — **Weil die Finsterniß verschwindet und das wahrhaftige Licht schon scheinet.** Dieser Satz gibt Antwort auf die Frage: Warum schreibt der Apostel, was in Ihm und den Lesern wahr ist, als ein Gebot, das neu ist? Daher ist ὅτι einfach causal, weil; es entspricht dieser ganze Satz dem vorhergehenden (Düsterdieck, Huther). Ὅτι ist also nicht blos abhängig von ἀληθές, oder ἐντολή (Socin, Bengel, Ebrard), so daß es deklarativ wäre = daß; es soll ja nicht bewiesen werden, daß das Licht scheinet, die Finsterniß verschwindet, noch kann das der Inhalt eines Gebotes sein. Aber man kann auch nicht mit Lücke und Brückner den Satz, daß das Gebot des Lichtwandels sich in Christo, in dem das wahre Licht erschienen sei, und in den Lesern, in denen dieses schon, die Finsterniß vertreibend, sich verbreitet und scheinet, sich als neues bewähre, theilen wollen und auf ἐν αὐτῷ jenes, das gar nicht gesagt ist, oder τὸ φῶς φαίνει, auf ἐν ὑμῖν dieses, oder ἡ σκοτία παράγεται beziehen. Dazu ist keine Veranlassung und kein Recht. Die Gegensätze ἡ σκοτία und τὸ φῶς ἀληθινόν sind im ethischen Sinne zu nehmen, das sündliche Wesen und das heilige Wesen, als die Elemente, in denen man lebt und wandelt, wie die folgenden Verse und der ganze Zusammenhang fordern. Beide sind einander entgegengesetzt, bestehen aber neben einander, zu- oder abnehmend (παράγεται — ἤδη

φαίνει). Es ist also weder jene die alttestamentliche Oekonomie oder das Heidenthum, innerhalb deren es ja an Licht nie gefehlt hat, noch dieses nur Christi Person, wie Joh. 1, 9 (Oekumen, Bengel), auch nicht Christus una cum doctrina ejus et effectus fide et caritate (Lange); denn der Ausdruck greift weiter. Die σκοτία ist die gesammte, noch im Kampfe mit dem Licht begriffene, aber immerdar gerichtete (Joh. 3, 19 ff.) und beständig unterliegende, sich verzehrende Potenz und Sphäre des ethischen Lebens außerhalb der Gemeinschaft Gottes, des Lichts, in dem keine Finsterniß ist; das Licht aber, das Gott ist (1, 5), umfaßt Alles, was in Sein Reich gehört, in Seiner Gemeinschaft die Gläubigen hält (Düsterdieck). Das Licht heißt τὸ ἀληθινόν, das nicht blos real (ἀληθές) ist, sondern das wahrhaftige, der realen Wahrheit entsprechende, die reale Wahrheit einschließende und auswirkende (Derselbe). So Luc. 16, 11. 1 Thess. 1, 9. Gerade das Leben des Herrn, in dem ist, was scheint und immer gewaltiger hervorbricht und hervorleuchtet, dieses reale Sein ist das Licht, das wahrhaftige (Joh. 1, 4). Bei παράγεται ist zuerst das Präsens festzuhalten; falsch die Vulg.: tenebrae transierunt; falsch Luther: ist vergangen; ebenso Calvin. Unnöthig ist es, es als Passiv zu nehmen, wie Bengel (traducitur, commutatur, ita ut tandem absorbeatur), Sander, Besser. Es ist medial, gleich παράγει 1 Cor. 7, 31 (Oekumen, Wolf, Lücke, de Wette, Düsterdieck, Huther): ist im Vorübergehn, Vergehn, Verschwinden begriffen. Dem entspricht ἤδη φαίνει vom Lichte, es leuchtet, scheint schon, nicht: jetzt (Luther); es weicht dem Lichte die Finsterniß, das Licht beginnt bereits durchzubrechen; der Uebergang von der Herrschaft der Finsterniß zu der des Lichts wird so bezeichnet und auf die Zukunft verwiesen, wo dieser begonnene Kampf mit dem Sieg des Lichts beendet sein wird. Demnach spricht Johannes nicht sowohl ein Lob seiner Gemeinde aus, wenn er sagt: ὅ ἐστιν ἐν ὑμῖν, als vielmehr die Freude an dem Wirken und dem durchbrechenden Siege des Herrn und Seines Reichs. Von dieser Seite erscheint die Lesart ὑμῖν als die allein berechtigte, die den Sinn der Stelle ungeschwächt erkennen läßt, der durch die Lesart ἡμῖν an Kraft und der reinen Freude des Apostels an seiner Gemeinde, des Werkes Jesu Christi, doch etwas verlieren würde. — V. 9: **Wer sagt, er sei im Licht, und seinen Bruder hasset.** Zur Form vergl. V. 4, zum Gedanken 1, 6. 7. Hier ist unter φῶς weder Christus (Spener) noch die Gemeinde (Ebrard: „Gemeinde derer, in denen das Faktum ὅτι τὸ φῶς ἤδη φαίνει ein ἀληθές geworden"), da V. 8 φῶς das heilige Wesen, die Sphäre göttlichen Lebens zu verstehen ist und davon hier nicht abgegangen werden kann. Bruder ist dem Johannes insbesondere der an Christum Gläubige, als γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ (5, 1); auf der Liebe zu Gott, der ihn wiedergeboren, beruht die Liebe zu den Brüdern, als den Kindern des lieben Vaters (5, 1. 3, 10). So auch im Evang. 3, 16. 15, 12 f. 13, 34. 20, 17. 21, 23. Auch Petrus (1 Petr. 1, 22 f.) versteht φιλαδελφία gerade so, unterscheidet sogar (2 Petr. 1, 7) diese von der ἀγαπή, die er als φιλανθρωπία faßt (Luther: gemeine Liebe). Ipsa appellatio amoris causam continet (Bengel). Mag ἀδελφός sonst den wirklichen Bruder oder Vetter bezeichnen (Joh. 7, 3. 5), oder die Volksgenossen (Act. 23, 1), oder = ὁ πλησίον, ὁ ἕτερος sein (Mat. 18. 35. 7, 3. Luc. 6, 41. Jac. 4, 11); welche Bedeutung gilt, gibt der Context an und der weist entschieden in die Christengemeinschaft. Darum hat Grotius (sive Judaeum, sive alienigenam; fratres omnes in Adamo sumus) unrecht; ebenso Calov, Lange. Ungehörig ist es, μισεῖν als posthabere, minus diligere, non colere (Bretschneider) zu fassen; es ist hassen; nur das bleibt unbestimmt, in welchem Grade, auf welcher Stufe des Hasses der steht, von dem es hier gesagt ist; ob ein keimender, anfänglicher, oder vollendeter, ausgebildeter Haß, bleibt unentschieden. Mit dem ἐν τῷ φωτὶ εἶναι verträgt sich auch nicht der leiseste Anflug von Haß. Jenes Sagen und dieses Hassen, stimmt so wenig zusammen, und dieses Hassen ist so viel bedeutender, als jenes Sagen, daß Johannes fortfährt: **ist in der Finsterniß bis jetzt** — in dem sündlichen Wesen, bis jetzt, noch, zu dieser Stunde, in diesem Augenblick. Damit ist bei aller Strenge und dem tiefsten Ernste, der auf das Entweder — oder hält, doch Hoffnung auf Umkehr angedeutet. — V. 10: **Wer seinen Bruder liebt, bleibt in dem Lichte und ein Aergerniß ist nicht in ihm.** Das ist nicht bloßer Gegensatz zu V. 9, sondern hier ist zugleich Fortschritt: μένει, denn auf das Bleiben kommt's an, zu dem das Sein kommen muß. Vergl. V. 6. Vorbereitet ist es durch ἕως ἄρτι V. 9 mit der feinen Andeutung, daß der Haß gegen den Bruder und das Sein in der Finsterniß überwunden werden solle, das Sein im Licht und in der Liebe zu wahren sei. Man darf daher nicht mit Ebrard sagen: „Die Uebung der brüderlichen Liebe ist selber schon ein Kräftigungs- und Befestigungsmittel des neuen Lebens; aus der brüderlichen Gemeinschaft strömen dem neuen Menschen Stärkungs- und Belebungsquellen seines Glaubens zu." Aber die Liebe zu dem Bruder ist eine Thätigkeit und Bewegung innerhalb des Lichtkreises, nicht ohne Wachsthum, das sich da befestigt; die treibende Kraft ist, was in der Liebe zu dem Bruder sich kund gibt, der Glaube an den Vater, der Glaube an den Eingebornen vom Vater, der uns Macht gibt, Gottes Kinder zu werden. Der den Bruder Liebende wächst immer mehr und fester in das heilige Wesen, das Reich des Lichts; in der brüderlichen Liebe vollzieht sich das Wachsthum, aber sie schafft's nicht; das schafft nur Er, der die Gemeinschaft mit Ihm und die Liebe zum Bruder schafft. Johannes kennt nur aut-aut, Hassen oder Lieben: ubi non amor est, odium est, cor non est vacuum (Bengel). Der Satz: σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν entspricht ganz dem V. 4: ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν. Der Vergleich beider erleichtert das Verständniß. Das σκάνδαλον, oder ὁ σκάνδαλος (Hesychius) ist מוֹקֵשׁ, גִּבְשׁוֹל, eigentlich ἐμπόδισμός, σκανδάληθρον (τὸ ἐν ταῖς μυάγραις), πρόσκομμα; daher βάλλειν, τιθέναι σκάνδαλον. So λίθος προσκόμματος, πέτρα σκανδάλου Röm. 9, 33. 1 Petr. 2, 7. cl. Jes. 8, 14. 28, 16. Röm. 14, 13. Es ist immer ein Anstoß, Aergerniß, das gegeben wird; unbestimmt ist, ob es ohne Schuld, oder mit Schuld gegeben wird. Christus selbst, der Gekreuzigte, ist 1 Cor. 1, 23: Ἰουδαίοις σκάνδαλον. Die Schuld des σκάνδαλον kann ja in dem liegen, dem es gegeben wird, der es nimmt, der daran sich

ärgert und fällt. Nun heißt es hier: ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν. In ihm, dem den Bruder Liebenden und in dem Lichte, heiligen Wesen Bleibenden, ist nicht σκάνδαλον, ist nicht, was ärgert, Aergerniß gibt, Anstoß und Fall bereitet, ihm selber, oder Andern, wie Neid, Mißtrauen, Theilnahmlosigkeit, Härte des Urtheils, Hochmuth — lauter σκάνδαλα für ihn selbst und auch für Andere. Qui fratrem odit, ipse sibi offendiculum est et incurrit in se ipsum et in omnia intus et foris; qui amat, expeditum iter habet (Bengel). So scheint auch Düsterdieck zu erklären, da er sagt: Veranlassung zum Anstoßen und Fallen, Lust des Fleisches ist immer noch in dem Gläubigen vorhanden, aber er ist allezeit der heiligenden, jedes σκάνδαλον immer mehr aufhebenden Kraft des Blutes Christi (1, 7 ff.) gewiß. Es ist nicht zulässig ἐν αὐτῷ = αὐτῷ zu deuten, wie Grotius (est metonymia et ἐν abundat; sensus: ille non impingit. Psalm 119, 165), oder de Wette (bei ihm [für ihn] gibt's keinen Anstoß), oder Neander (es ist bei ihm kein Anstoß, er selbst stößt nicht an), oder mit Lücke, dem Sander beistimmt, αὐτῷ auf den äußeren Lebenskreis zu deuten, weil die σκάνδαλα für den Christen in der Welt, nicht in ihm liegen. Nur zur Hälfte wahr ist, was Vatablus sagt: nemini offendiculo est, oder Johannsen: er gibt kein Aergerniß, oder Ebrard: es ist in ihnen nichts, wodurch sie den Brüdern Aergerniß gäben, oder Huther: in ihm ist nichts, was ihm selber ein Aergerniß wird; an Andere haben auch schon Calov, Jachmann, an ihn selbst Beda, Luther, Calvin gedacht. — V. 11 schließt nun im Gegensatz zu V. 10, und aus diesem Gegensatz, was zur Fortführung dient, herübernehmend ab: **Wer aber seinen Bruder haßt, ist in der Finsterniß und wandelt in der Finsterniß.** Hier tritt zu dem εἶναι ἐν τῇ σκοτίᾳ (V. 10) das περιπατεῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ; jenes bezeichnet den status, oder habitus (Sander), oder affectus (Grotius), Gesinnung, Zustand, dieses den actus, Wirksamkeit; so auch de Wette u. A. „Beides: das Sein (die Voraussetzung) und das Thun (die Folge) des Liebloſen gehört der Finsterniß an; vgl. Gal. 5, 25" (Huther). Mit seiner Person und mit seinem Wandel gehört, wer seinen Bruder haßt, der Finsterniß, dem sündlosen Wesen an (Ebrard). Daran schließt sich enge an, was dem σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν V. 10 entspricht: **und er weiß nicht, wo er hingeht.** Die Partikel ποῦ: wo, nicht: wohin, bezeichnet die Ruhe; aber ὑπάγειν ist nicht: gehen, sondern: hingehn; es ist ruhiges Wandeln gemeint, aber kein bloßes Herumtreiben, sondern Fortschreiten, einem Ende, Ziele zu. So Joh. 3, 8. 8, 14. 12, 35. Auch Joh. 7, 35: ποῦ — πορεύεσθαι. 20, 2. 13: ποῦ ἔθηκαν. Der Liebloſe sieht und weiß nicht, welchen Weg er geht; er wandelt mit verfinstertem Auge, auf dunklem Wege. Luther (sie meinen, sie gehen zur Ruhe und zur Herrlichkeit, und wandeln doch zur Hölle) und Cyprian (it nescius in gehennam, ignarus et caecus praecipitatur in poenam) fassen das äußerste Ziel ins Auge; es ist aber schon an die nächsten Erfolge des selbstsüchtigen und liebloſen Wesens und Wandelns zu denken. Die Sache ist so wichtig, daß die Begründung beigefügt wird: **weil die Finsterniß seine Augen verblendete.** Τυφλοῦν ist blenden, blind machen, und das ist weder mit umdunkeln zu verwechseln, noch mit einem tanquam (Lücke u. A.) abzuschwächen. Es ist eben der Liebloſe selbst finster, und die Finsterniß in ihm, in seinen Augen, nicht aber blos um ihn her. Joh. 12, 40. Vgl. Jes. 6, 9 f. Matth. 13, 14 f. und N. pp. Act. 28, 26 f. Auch 2 Cor. 4, 4.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Hier treten die verschiedenen Seiten christlichen Wesens, γινώσκειν θεόν, τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρεῖν, τὸν λόγον αὐτοῦ τηρεῖν, ἀλήθεια, ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἐν αὐτῷ εἶναι, μένειν, als korrelate ganz offenbar hervor. Das Dogmatische und Ethische ist in einander; im Dogma liegt das Ethos, und wartet der Entbindung im Leben; das Ethos ruht auf dem Dogma, wie auf einer Wurzel; Beides ist innerlich mit einander verwandt, bezieht sich auf einander, gehört zusammen, erträgt wohl Unterscheidung, aber keine Scheidung; eins ohne das andere verkümmert oder überwuchert. Die christliche Erkenntniß verliert Erfahrung, Klarheit, Schärfe, Sicherheit, Umfang, ohne Leben in christlicher Sitte; die christliche Sitte verliert Einheit, Tiefe, Ausdauer, Freudigkeit, Anmuth und Schönheit, ohne die Begründung in christlicher Erkenntniß. Wenn von dem, der ungehorsam gegen Gottes Gebot sich doch der Gotteserkenntniß rühmt, ausgesagt wird: in ihm ist die Wahrheit nicht, und von dem, der den Bruder liebend im Lichte bleibt: Aergerniß ist nicht in ihm (V. 4. 10), so ist die ἀλήθεια und σκάνδαλον doch offenbar nicht zusammenzureimen, und jene zugleich unsittlich Ding.

2. Da Johannes τὰς ἐντολὰς und τὸν λόγον τηρεῖν ganz parallel stellt, das Gesetz mit seinen einzelnen Geboten und die Offenbarung Gottes in Seinem Worte in ihrer Einheit, und gerade in dem gehorsamen Daraufhalten die Liebe zu Gott als der Vollendung entgegenwachsend und reifend gedacht und geschaut wird, so muß man annehmen, daß derselbe Liebeswille Gottes sich wie im Evangelium, so auch im Gesetze geoffenbart hat und wie an jenem, so auch an diesem die Liebe des Menschen zu Gott sich nährt, nähren soll und zu nähren hat. Damit ist bestimmt alle Verdienstlichkeit des Gehorsams und der guten Werke ausgeschlossen; ebensowenig als der Glaube an Gottes Liebe im Evangelio ein Verdienst ist, ist es der Gehorsam gegen den Liebeswillen in Seinem Gesetz. Er gilt ja eben nur als Kennzeichen, Merkmal des auf dem Grunde und in der Wirksamkeit der von Christo vollbrachten Versöhnung begonnenen christlichen Lebens. Außer Christo hat eben kein Mensch je ein Verdienst vor Gott.

3. Johannes gibt dem Tridentinum, welches (Sess. 6. cap. 16) lehrt: Die Gerechtfertigten können durch Werke, in Gott gethan, dem göttlichen Gesetze vollkommen genug thun (plene satisfacere), durchaus keinen Anhalt, weil er nicht davon redet, was geschichtlich ist, sondern wirklich werden soll; er hat es nicht mit faktischer Realität, sondern mit idealer Realität zu thun. Deßhalb besteht neben des Johannes Rede vielmehr Luthers Paradoxon: „in jedem guten Werke sündigt der Gerechte mortaliter, oder wenigstens venialiter" — oder Schleiermachers Uebersetzung desselben: „auch an unsern guten Werken ist Etwas, vermöge dessen wir für dieselben Ver-

gebung bedürfen." Mag der Katholizismus das Gesetz erniedrigen und dessen Forderungen abstumpfen, um den Menschen zu erheben, wir müssen das Gesetz erheben, mag auch der Mensch erniedrigt und gedemüthigt werden, da, was Johannes setzt, nur ideale Wahrheit hat und behält, außer Christo, dem allein wir alle nur nachfolgen sollen.

4. Einheit und Unterschied des Alt- und des Neutestamentlichen tritt an einem Punkte, dem Gebot der Bruderliebe hervor. Dieses gilt in beiden Sphären, stammt in beiden von demselben Gott, hat in beiden denselben Sinn, ist eins in beiden, das alte, das bleibet. Aber durch das Vorbild Christi in Seiner Bruderliebe ist es im neuen Bunde klarer, anziehender, kräftiger, umfassender und reiner. Neu ist's nur durch das, was die Person des Herrn dazu gebracht in Seiner persönlichen Liebe; Er ist das Neue, das zum alten Gebot hinzugekommen ist.

5. Mit dem Perfektum τετελείωται V. 5 ist offenbar keine geschichtliche Wahrheit markirt, da mit dem ἡ σκοτία παράγεται, τὸ φῶς ἤδη φαίνει, gerade Geschichtliches notirt wird. Aber diese Präsentia markiren die Siegesgewißheit und die Hoffnungsfreudigkeit, in welcher jenes Perfektum anticipirt wird. „Die gesammte, noch im Kampf mit dem Lichte begriffene, aber immerdar gerichtete und beständig unterliegende, vergehende Potenz und Sphäre des ethischen Lebens, welches außerhalb der Gemeinschaft Gottes, in dem keine Finsterniß ist, sich befindet" (Düsterdieck), ist hierunter zu verstehen, und zwar ebensowohl im Ganzen und Großen der Welt, als innerhalb der einzelnen Persönlichkeit.

6. Der Fortschritt im Bösen zum Verderben, im Guten zum Heil des ewigen Lebens ist ein innerer. Von dem Vorgänger ist das verborgene Leben der Kinder Gottes begonnen, Ihm nachwandelnd stärkt sich's, immer mehr sich vollendend, so daß das Heil in Folge göttlicher Anordnung Folge heiligen Lebens in der Zeit ist. Aber Ungehorsam und liebloses Thun übt eine das Innere gestaltende Rückwirkung auf den Liebllosen aus, zu seinem Verderben, das dann auch Resultat seines irdischen Verhaltens ist.

7. Wie Christus das Prinzip ethischen Lebens ist (V. 6), und in Ihm, wie in dem λόγος und dem Gesetz, die Liebe das Prinzip, so muß auch Liebe zu Ihm, zu Gott, zu den Brüdern das Prinzip des Gehorsams und ethischen Lebens sein. Alles läuft schließlich zusammen in der Bruderliebe, die das Merkmal ist, während die Gottesliebe Prinzip, die Liebe des leutseligen Gottes Quell alles inneren christlichen gottseligen Lebens ist.

Homiletische Andeutungen.

Prüfe dich selbst! 1) Was ist zu erforschen? Ob du Gott erkennest; und Gotteserkenntniß ist nicht ohne Gottesgemeinschaft. Es handelt sich nicht um ein Wissen von Gott und um Gott, und um ein Gehört- und Gelernthaben von Ihm, sondern um ein Sein und Bleiben in Ihm (3. 5. 6). Vertraut bist du doch nur mit dem, der mit dir verkehrt und mit dem du wiederum verkehrst; sonst kommt's nur zu einer entfernteren und oberflächlichen Bekanntschaft, aber nimmer zur genaueren Erkenntniß. — 2) Warum ist das zu erforschen? Ohne Gott bist du in Finsterniß, wandelst ohne Ihn in Finsterniß, wirst selbst immer mehr Finsterniß, verkommst und verdirbst endlich in Finsterniß der Verdammniß, geräthst dahin, daß du hassest und selber gehaßt wirst, häßlich und schändlich (9. 11). Aber mit und in Gott bist du im Lichte, wandelst im Lichte, und Licht, Wahrheit und Liebe ist in dir, wirst immer mehr Licht, die Liebe in Wahrheit wird völliger, Aergerniß ganz von dir hinweg gethan (4. 5. 10). — 3) Wie ist's zu erforschen? Sieh nach deinem Gehorsam gegen Gottes Gebote (3. 4), insbesondere nach dem alten und doch neuen Gebote der Liebe gegen den Bruder (7—11), und ob du dem Herrn Jesu nachwandelst (6). Wer Gottes Gebote bewahrt in Gedanken, Worten und Werken, der bewahrt sich selber; wer Gottes Gebote hält, erhält sich. —

Augustinus: Christus spricht nicht: lernet von mir die Welt schaffen, Wunder thun, Todte auferwecken, sondern das, daß ich bin sanftmüthig und demüthig. — Luther: Das Gebot der Liebe ist ein kurz Gebot und lang Gebot, ein einig Gebot und viele Gebote, es ist kein Gebot und alle Gebote. Kurz und einig ist es an ihm selbst und des Verstandes halber bald gefasset; aber lang und viel nach der Uebung, denn es begreift und meistert alle Gebote. Und ist gar kein Gebot, so man die Werke ansieht, denn es hat kein eigen sonder Werk mit Namen; aber es ist alle Gebote, darum, daß aller Gebote Werke seine Werke sind und sein sollen. Also hebt der Liebe Gebot alle Gebote auf und setzet doch alle Gebote auf; das alles darum, daß wir wissen und lernen sollen, kein Gebot, kein Werk weiter halten noch achten, denn sofern die Liebe das fordert.

Spener: Die lebendige und die todte Erkenntniß ist weit von einander unterschieden; jene ist aus der Offenbarung Jesu Christi (Joh. 14, 21), von dem Heiligen Geiste, und also eine göttliche Wirkung, diese von der Vernunft und besteht in menschlicher Einbildung; diese weiß nur, was man von Gott zu sagen pfleget, jene wird gewahr, wie Er gesinnet sei; diese ist eine solche Erkenntniß, gleich wie ich einen kenne, von dem ich etwas gehört habe, jene gleich wie ich einen kenne, mit dem ich umgegangen bin; diese ist ein schwaches Licht, das nur einen Strahl in den Verstand gibt, jene ist ein himmlisch Licht, so die ganze Seele erfüllet und in dem wir wandeln sollen. — Es ist ein großer Trost, daß uns Gott eine gewisse Probe setzet, dabei wir unsres Glaubens und also der Theilhaftigkeit an Christi Versöhnung versichert werden können, und zwar eine solche, die wir auch in dem Stande der Anfechtung und da das Gefühl des Glaubens ermangelt, haben können. — Mit dem Sagen, daß man Gott kenne, ist's nicht ausgemacht. Simon der Zauberer sagte und gab vor, er wäre etwas Großes, und war's nicht (Act. 8, 9); Einige sagen, sie sind Juden, und sind's nicht (Apoc. 3, 9); sondern das Bekenntniß erfordert zuerst den Glauben des Herzens. — Die Nachfolge Christi ist nichts, das in unsre freie Willkür gestellt wäre, oder nur gewissen Leuten, die nach einer sonderlichen Vollkommenheit trachten wollen, zukäme; sie ist eine allgemeine Schuldigkeit aller, die in Christo Jesu sind, und also liegt sie ob Hohen und Niedrigen, Geistlichen und Weltlichen, Männern und Frauen, in allen Lebensarten und Ständen. — Lehrer haben mit ihren Zuhörern als mit Brüdern zu handeln, und die väterliche Gewalt zwar zu gebrauchen, aber

nicht also auszudehnen, daß sie der brüderlichen Gleichheit gar vergessen (Philem. 10. 16). — Kein Stand unter den Menschen gibt einem Menschen die Freiheit, daß er seinen Bruder hassen dürfte, sondern in welchem Stande einer sein möchte, darf er in der That nimmermehr den Nächsten hassen; und ob er ihm zuweilen auf gewisses Maß schaden muß, wie die Obrigkeit, da sie den Bösen muß strafen, so muß doch auch solches aus Liebe, wie gegen Andere, so auch gegen ihn herkommen, und mit einem Erbarmen geschehen, daß man lieber sich des harten Mittels enthielte, wenn man könnte, wie ein Arzt einem Kranken aus Liebe wegen der Noth einen Arm oder ein Bein abnimmt. — An Aergernissen in der Welt fehlt es nicht; ein Jeder hüte sich, daß er nicht Aergernisse gebe, auch an Andern nicht richte, sondern vielmehr Alles in der Liebe beurtheile. — Wer seinen Bruder hasset, weiß nicht, wie übel er an sich selber thut, und in was Elend er sich stürze; denn da er sich meinet zu lieben, und wegen seines eignen Nutzens, Ehre und Lust den Nächsten hasset, wie denn die ordentliche Eigenliebe die Ursach alles Hasses ist, so hasset er sich am schädlichsten, da er sich zu lieben meinet (Joh. 13, 9).

Lange: Wahre Nachfolger Christi sind nicht Zeitgläubige, sondern fest und beständig, wie eine Rebe am Weinstock, ein Zweig am Baum, ein Haus auf dem Grunde. — Die Pflichten der gemeinen Liebe gegen jeden Menschen sind: 1) eine Fürbitte, seine Bekehrung zu befördern; 2) freundliche Erinnerungen und Bestrafungen zu gelegener Zeit; 3) sorgfältige Vermeidung alles dessen, dadurch er könnte vom Guten abgehalten werden; 4) fleißige Abwendung seines Schadens in allen Umständen; 5) gütiges Verhalten in Worten, Geberden und Werken. Die Pflichten der besondern Liebe gegen Gläubige sind theils eben dieselben, theils diejenigen, so ein vertrauter brüderlicher Umgang und die geistliche Verbindung mit ihm erfordert. —

Starke: Die Münze hält ihre Probe; Blei verräth sich, daß es kein Silber, und Erz, daß es kein Gold sei. Vielleicht am Klange? Nein, am Strich; dieser ist Christi Gebot halten. Nimm deiner wahr, liebe Seele! Des Betrugs Schade ist dein. — Der Glaube ist in der Liebe thätig (Gal. 5, 6); darum der Glaube, daraus keine guten Werke folgen, ist nur ein todter Glaube (Jak. 2, 17, 26). — Die Vollkommenheit der Liebe der Gläubigen zu Gott besteht darin, daß sie redlich, aufrichtig, lauter, ungetheilt, rechtschaffen, treu und ohne Verstellung ist, daß es ihr weder an heiliger Inbrunst, noch an einem recht göttlichen Trieb, noch an wahrer Hochachtung Gottes, und an herzlichem Eifer für und zu Gott mangelt, ob sie gleich noch nicht alle Gedanken der Seelen einnehmen und heiligen, oder alle Kräfte zu einem Liebesopfer Gott darlegen kann. — Gleichwie man von einem Reben, der gute Frucht trägt, gewiß weiß, daß er wahrhaftig am Weinstock ist; denn wie wollte er sonst Frucht bringen? Also kann man von einem Menschen, der wahrhaftig gute Werke thut, gewiß sagen, daß er Christo wahrhaftig eingepflanzt sei. — Hierher, die ihr nicht glauben wollt, daß fromm sein nöthig sei! Euer Vorgänger ist Christus. Thut, wie Er! Schaut auf Sein Exempel! Eigne Wahl und Eigenmeisterei bahnt die Straße zur Hölle. — Es ist ein großer Trost in der Gewißheit unsrer christlichen Lehre, die sich nicht ändert, und nicht bald so, bald anders vorgetragen wird, sondern einerlei bleibt, weil sie zum Urheber den Gott der Wahrheit und der Weisheit hat, der nicht noth hat, jemals etwas zu ändern, was Er uns einmal vorgestellt. — Prüfe dich, o Mensch, wer bist du? Gottes Kind, oder des Teufels? Siehe nur zu, ob du deinen Nächsten liebst oder hassest! Liebst du ihn in der That und in der Wahrheit, so bist du im Licht und von Gott; hassest du ihn aber, und bezeugst es entweder äußerlich in Werken, oder du verbirgst es im Herzen, und entziehst dich von ihm, so hast du daran ein Zeichen, daß du in Finsterniß bist und vom Teufel. Erschrick über dich selbst und bessere dich! — An Aergernissen in der Welt fehlt es nicht; ein Jeder hüte sich, daß er nicht Aergernisse gebe, auch an Andren nicht nehme, sondern vielmehr Alles in der Liebe beurtheile. —

Heubner: Christum kennen heißt: Ihn als seinen Freund und Heiland kennen, erfahren, genießen, Seiner Gnade, Gemeinschaft sich erfreuen. Das Merkmal davon ist das Halten Seiner Gebote, das lebendige, thätige Christenthum. Die Werke sind nicht der Grund der Rechtfertigung, wohl aber Merkmal für uns, ob der rechtfertigende Glaube bei uns ist, ob wir der Rechtfertigung theilhaftig geworden sind; weil Christus, wenn Er sich einem ergibt, nie halb, sondern ganz gibt; wem Er zur Gerechtigkeit wird, dem wird Er gewiß auch zur Heiligung. Also läßt sich rückwärts schließen: Wem Er nicht zur Heiligung geworden, dem hat Er auch noch nicht zur Rechtfertigung gereicht. — Behauptung des rechtfertigenden Glaubens und Mangel an Heiligung, an Treue und Gewissenhaftigkeit ist ein Widerspruch, macht den Menschen zum Lügner. — An dem, der Christi Wort hält, merkt man es, daß er die vergebende Liebe Gottes recht geschmeckt, und daß sie sein Herz hingenommen und mit Gegenliebe gegen Gott erfüllt hat. — Haß, Selbstsucht ist Zustand der Finsterniß, weil da die lichtvolle Erkenntniß der Liebe Gottes, der Liebe Christi noch fehlt, noch gar nicht das Herz durchdrungen und erleuchtet hat, weil also auch die Seele noch in einem trüben, zerrissenen Zustande, im Unfrieden mit sich ist, ohne das freundliche Angesicht Gottes zu sehen, was uns gleich heiter, gleichsam glänzend im Gesicht macht. — Er weiß nicht, 1) wie weit noch ihn dieser böse lieblose Sinn fortreißen wird, und 2) welchen Ausgang es mit ihm nehmen, was sein Lohn sein wird, die Trennung vom Reiche des Lichts. —

Neander: Die Rechtgläubigkeit im johanneischen Sinne ist Sache des Lebens. — Seine Gebote sind eben nur einzelne Züge, in denen sich Sein Leben gestaltendes Wort entfaltet. — Wie die ächte Liebe nur in der Beobachtung des Wortes Christi sich beweisen kann, so werden doch Stufen unterschieden in der Art, wie diese Liebe das ganze Leben mehr oder weniger durchdrungen hat, stattfinden können. — Er selbst ist in Seinen Geboten und auch sie sind nur einzelne Stücke Seiner Selbstoffenbarung. — Das Leben eines Jeden der Gläubigen sollte nur eine eigenthümliche Darstellung des Bildes Christi als des Urbildes der neuen verklärten Menschheit sein. — Liebe oder Haß gegen den Bruder; Liebe, die auch zu jedem Opfer bereit ist, oder Selbstsucht, die auch in Haß übergehen kann; gleichwie Christus nur die beiden Grundrichtungen bezeichnet: Gott oder der Welt dienen. —

Besser: Will ich merken, ob ich Gott kenne, so habe ich nicht mein Wissen, sondern mein Wandeln zu prüfen; und will ich merken, ob du Gott kennst, so frage ich nicht, was dein Mund von Ihm zu sagen weiß, sondern was dein Leben von Ihm bezeugt. Recht im Sinne Johannes heißt's in dem Briefe an Diognet: Weder gibt's Leben ohne Erkenntniß, noch richtige Erkenntniß ohne wahres Leben. — Die Liebe hat die Art an sich, daß sie dem Geliebten nichts zu Leide, sondern Alles zu Gefallen thun möchte; sie untergibt ihren Willen, ihr Wohlsein, ihre Ehre, ihr Leben dem Willen des Geliebten; was ihm gefällt, gefällt auch ihr, was ihm mißfällt, das haßt sie. — Des h. Franziskus Wahlspruch war: tantum quisque scit, quantum operatur. — Verflucht sei alle Wissenschaft, welche die Probe nicht aushält an den Geboten Jesu Christi! — Einem Johannes und Allen, die Johannes Sinn haben, ist dieses unweigerliche Müssen zugleich ein seliges Dürfen (V. 6). — Als die Heiden verwundert dem Liebeswandel der Christen zuschauten und riefen: „Seht, wie sie einander lieb haben und bereit sind, für einander zu sterben!" als man das Merkmal der Christen in den Worten angab: „Sie lieben einander, noch ehe sie einander kennen!" da strahlte das Licht in hellem Glanze, vor welchem die Finsterniß weicht. Möchte doch heute, wo jenes schon eine so viel längere Lichtperiode umfaßt, keine Christgemeinde gefunden werden, in deren neuem Wandel nicht Wahrheit wäre, was Johannes als ein altes Gebot den Christen schreibt! —

6. Warnung und Trost wider die Weltliebe.
Kap. 2, 12—17.

Ich schreibe Euch, Kindlein, weil Euch die Sünden vergeben sind um Seines Na- 12
mens willen. — Ich schreibe Euch, Väter, weil Ihr erkannt habt den, der von Anfang 13
ist. Ich schreibe Euch, Jünglinge, weil Ihr den Bösen überwunden habt. Ich habe
Euch, Söhnlein, geschrieben[1]), weil Ihr den Vater erkannt habt. — Ich habe Euch, 14
Väter, geschrieben, weil Ihr erkannt habt den[2]), der von Anfang ist. Ich habe Euch,
Jünglinge, geschrieben, weil Ihr stark seid, und das Wort Gottes in Euch bleibt, und
Ihr den Bösen überwunden habt. — Habet nicht lieb die Welt, aber auch nicht was 15
in der Welt ist. So Jemand die Welt lieb hat, so ist die Liebe des Vaters[3]) nicht
in ihm. — Weil Alles, was in der Welt ist, die Lust des Fleisches und die Lust der 16
Augen und die Hoffart des Lebens, nicht von dem Vater ist, sondern von der Welt
ist. — Und die Welt vergeht und ihre Lust; wer aber den Willen Gottes thut, bleibt 17
in Ewigkeit. —

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Satzbau V. 12—14. — Die sechs Glieder theilen sich offenbar in zwei Mal drei Reihen, da das dreimalige Präsens γράφω und der dreimalige Aorist ἔγραψα ebenso bestimmt als die Anrede: τεκνία, πατέρες, νεανίσκοι bei dem Präsens und παιδία, πατέρες, νεανίσκοι bei dem Aorist darauf hinweisen; die mit ὅτι angefügten Sätze entsprechen gleichfalls einander so, daß auch sie diese Ordnung bestätigen. Das hat die Auslegung nachzuweisen.

2. Die Anreden V. 12—14. — Τεκνία wird zu fassen sein, wie an den andern Stellen des Briefs 2, 1. 28. 3, 18. 4, 4. 5, 21. Es geht auf alle Leser, die ganze Gemeinde, ist nicht auf ein besonderes Lebensalter (wie Erasmus, Socin, J. Lange) zu beziehen, noch auf ein besonders nahes Verhältniß zum Verfasser. Diminutiv ist um der Innigkeit und Herzlichkeit willen gewählt, und weist auf die väterliche Stellung und das höhere Alter des Apostels. Der Zusatz μου 2, 1 mag noch inniger lauten; aber an Innigkeit fehlt's nicht, wenn auch μου fehlt, ebensowenig hier als 3, 18. 4, 4. 5. 21. Es ist ganz parallel dem ἀγαπητοί 2, 7. 3, 2. 21. 4, 1. 7. 11. oder dem παιδία 2, 18. 3, 7 (var. lect.). Wenn auch παιδία so selten gebraucht wird, es wird doch gebraucht, und zwar, wenn wir's hier, der Anrede τεκνία parallel, nehmen, drei Mal. Daher ist gar kein Grund, V. 13 παιδία nicht auf die ganze Gemeinde zu beziehen, sondern mit Calvin, Luther, Calov, Sander, Neander, Besser, Ebrard u. A. vom Lebensalter zu fassen, gleich dem πατέρες und νεανίσκοι, und somit die Harmonie in der Architektonik des Satzgefüges zu zerstören. Zumal nach πατέρες, νεανίσκοι das zusammenfassende παιδία sich am natürlichsten darbot statt τεκνία, Söhnlein, statt Kindlein. Beide Wörter τεκνία und παιδία auf's Lebensalter zu beziehen, läßt schon die Ordnung, in der sie stehen, nicht zu; denn entweder mußten folgen νεανίσκοι, πατέρες, oder es mußte πατέρες, νεανίσκοι voranstehn. Demnach muß τεκνία und παιδία als allgemeine Anrede, πατέρες und νεανίσκοι als Spezialisirung der Gemeindeglieder gefaßt und unter jenen die im vorgerückteren (πρεσβύτεροι, γέροντες, die Hausväter, Erfahreneren), unter diesen die im jüngeren Lebensalter Stehenden verstanden werden. So auch die meisten Ausleger. Man kann also nicht mit Augustin immer dieselben verstehen, die nur von verschiedenen Seiten aus verschieden genannt seien: fi-

1) V. 13. ἔγραψα ist bei ABC und cod. Sin. Die Lesart γράφω hat keine kritische Autorität für sich und die Architektonik des Satzgefüges wider sich.

2) V. 14. τὸ ἀπ᾽ ἀρχῆς in B, was ein Anklang an 1, 1. sein könnte, ist offenbar Schreibfehler, da derselbe Codex τὸν im 13. Verse hat.

3) V. 15. τοῦ πατρὸς hat B, die besten Versionen, KVV., auch cod. Sin. Die Lesart θεοῦ bei AC muß jenen Zeugen und dem Contexte V. 16 weichen.

lioli, quia baptismo neonati sunt, patres, qui Christum, patrem et antiquum dierum agnoscunt, adolescentes, qui fortes sunt et validi. Auch kann man nicht bei den verschiedenen Anreden mit a Lapide an triplicem Christianorum in virtute gradum denken: pueri repraesentant incipientes et neophytos, juvenes proficientes, senes perfectos. Aehnlich die Griechen (Clemens, Oekumen), Grotius (mit Bezug auf 1 Cor. 13, 11. 12. Ebr. 5, 13. Eph. 4, 13. 14) u. A.

3. Die Tempora des an sich klaren Zeitworts, γράφω und ἔγραψα V. 12—14 haben große Schwierigkeit. Klar ist, daß ὅτι nicht den Inhalt des Schreibens jetzt und früher bezeichnet: Johannes schreibt nicht, daß die Sünden vergeben sind, und daß sie den Vater erkannt haben, daß sie den, der von Anfang ist, erkannt haben, daß sie den Bösen überwunden haben, stark sind, und das Wort Gottes bei ihnen bleibt, das alles schreibt er seiner Gemeinde nicht oder hat er ihr nicht geschrieben, sondern Andres. Deßhalb kann ὅτι nur als kausative Partikel gefaßt werden; es gibt den Grund und die Ursach des Schreibens an und ist mit weil zu übersetzen. Selbstverständlich ist ὅτι wenn ein Mal, so alle sechs Mal mit weil zu übersetzen und kann nicht, wie Luther gethan, das erste, fünfte und sechste Mal mit daß, das zweite, dritte und vierte Mal mit denn (= weil) übersetzt werden. Gegen Socin, Schott, Sander, Neander, stehen Calvin, Beza, Lücke, de Wette, Huther, Düsterdieck u. A., Jene für daß, Diese für weil, während Erdmann ὅτι in den ersten drei Sätzen deklarativ, objektiv faßt, in den letzten drei aber unentschieden läßt, ob's objektiv oder causal zu nehmen sei. Ich schreibe — bestimmt nun einfach den Akt des Schreibens: ebenjetzt schreibe ich, was ich schreibe, weil —. Das Objekt ist der Brief, der vorliegende. Wenn Johannes nun nach diesem dreimaligen γράφω, womit dieser Brief gemeint ist, dreimal sagt: ἔγραψα, so kann der Brief nicht verstanden werden, wie Grotius will, der an die vorangehenden Ermahnungen denkt, oder wie Calov, der auf das erste Kapitel es bezieht, oder wie Rickli und Lücke, die das dreimalige ἔγραψα auf 1, 5—7, 1, 8—2, 2, 3—11, wie das dreimalige γράφω auf 2, 15—17, 18—27, 28—3, 22 hinweisen lassen, oder wie de Wette, Brückner, Huther, die nur im Allgemeinen das Präsens auf das Folgende, den Aorist auf das Vorangegangene beziehen, oder wie Bengel (innuit commonitionem firmissimam), J. Lange, Neander, Sander, Ewald, Heubner, die es auf V. 12. 13. beziehen, als sage der Apostel: Ich schreibe, und ich habe es geschrieben, es bleibt dabei, oder wie Beza und Düsterdieck, die da meinen, das Präsens schreibe er von seinem Standpunkt, dem gegenwärtigen Akt des Schreibens, den Aorist vom Standpunkt der Leser nach Empfangnahme des Briefs aus, der nun geschrieben ist, lauter Versuche, die sich selbst durch Künstlichkeit und Gezwungenheit als Nothbehelfe darstellen, da auch die einfachen Gestalten den Schein der Spielerei nicht entfernen, und die Stellung des auf das Folgende sich beziehenden Präsens vor dem auf das Vorangehende sich beziehenden Aorist ebensowenig wie das erklären, daß der Schreibende das, was er eben geschrieben, von dem, was er eben schreiben will, und was Beides als Eins eben zusammengehört, durch den Wechsel dieser Tempora auseinanderreißt. Ist an eine andere Schrift zu denken, so wird man nicht an einen früheren Brief mit Michaelis, sondern an das Evangelium mit Socin, Lange, Schott, Baumgarten-Crusius, Ebrard, Hofmann, zu denken haben, mit welchem dieser Brief in seinem Anfang, wie in seinem ganzen Kerne so nahe verwandt. Vergl. Einleitung §. 8, 3. Bei dem Bewußtsein von der Wichtigkeit des von ihm niedergeschriebenen Evangeliums ist die dreimalige Wiederholung des ἔγραψα mit den auf verschiedene Gruppen in der Gemeinde sich beziehenden und diese Wiederholung rechtfertigenden Gründen im Briefe völlig gerechtfertigt, und daß er für das Geschriebenhaben des Evangeliums keine andern Gründe (ὅτι) hat, als für das Schreiben des Briefs, wenigstens nicht auffällig. Anstoß kann auch das nicht geben, daß er zu ἔγραψα ebensowenig als zu γράφω ein Objekt setzt oder eine Bezeichnung der gemeinten Schrift, da Evangelium und Brief in der Gemeinde Händen thatsächlich Erklärung gewährten, Mißverständniß wehrten.

4. Die Gründe des Schreibens V. 12—14. Erste Reihe V. 12—13b. **Ich schreibe Euch, Kindlein, weil Euch die Sünden vergeben sind.** Mit dem Perfektum ἀφέωνται (über dessen Form Winer Gramm. §. 14, 3. S. 74) weist er auf die 1, 8 ff. 2, 1. 2 erwähnte Sündenvergebung als eine vollendete Thatsache hin, welche als ein Grund, darauf sie stehen, als eine Sphäre, darin sie sich bewegen, als ein Gut, das sie empfangen haben, für sie und ihr weiteres Leben eine bleibende Wirkung und wirksame Macht hat und haben soll. Vulg., Augustin, Calvin haben falsch das Präsens remittuntur; so auch Luther: vergeben werden. **Um Seines Namens willen.** Hiemit wird nicht geredet von dem, von welchem die Sünden vergeben werden, das ist Gott der Vater, sondern von dem, um dessen willen der Vater vergibt, das ist Christus; denn διὰ c. acc. ist nicht per, vermittelnd, sondern propter, begründend. Also ist damit der Grund der Sündenvergebung bezeichnet, und zwar hier, wo die herzliche Anrede: Kindlein, und die lebhafte Beziehung auf die Angeredeten (ich schreibe Euch, Euch sind die Sünden vergeben) geltend zu machen ist, der subjektiv gewordene objektive Grund: da Sein Name bei Euch, in Euch und unter Euch ist; Sein Name ist Er selbst und was Er ist, aber offenbar und bekannt, geglaubt und bekannt; daher = da ihr an Ihn glaubt, Ihn bekennt und anruft, einsam und gemeinsam, und Er sich als ἱλασμὸς, παράκλητος an Euch erwiesen hat und weiter erweisen kann. Also: um Christi willen in Euch. So würde Düsterdiecks, der mit den meisten Auslegern den objektiven, und Luthers, der den subjektiven Grund der Sündenvergebung verstanden wissen will, Erklärung mit Neander zusammenzufassen sein. — 13a: **Ich schreibe Euch, Väter, weil Ihr erkannt habt den, der von Anfang ist.** Mit ὁ ἀπ' ἀρχῆς ist nach 1, 1 und dem Context nur Christus zu verstehen und zwar nach Seiner ewigen, göttlichen Natur; denn die ἀρχή reicht über allen Anfang der Zeit und Welt in Gottes ewiges Leben hinein, ist also nicht mit Socin auf initium novi foederis et evangelii patefacti zu beziehen. Grotius und a Lapide denken nach Dan. 7, 9. 13, 22 an den Senex dierum, ohne Recht aus

dem Context aufbringen zu können. Unter ἐγνώκατε ist demnach nur das tiefere Verständniß des Wesens und der ewigen Herrlichkeit Christi, Geisteserkenntniß zu verstehen, und nicht persönliche Bekanntschaft, auch nicht blos theilweise (Bengel: vivebant patres eo tempore, quo Christus in terris fuerat conspiciendus, et eorum nonnulli eum et facie et fide, omnes fide cognorant); dagegen ist auch v. 13c ἐγνώκατε τὸν πατέρα, was um keinen Preis auf persönliche Bekanntschaft zu deuten ist. Diese Erinnerung läßt auch nicht daran denken, daß die Väter, die Alten gern von alten Dingen hören und erzählen, ihnen besonders das Wissen zukomme (die Griechen, Augustin, Erasmus, Luther, Calvin, Neander). Aber die tiefere Erkenntniß überhaupt, und insbesondere Jesu Christi, der Person und des Wirkens des Heilandes eignet dem ruhigern, erfahrnen Alter in eigenthümlicher Weise. — **Ich schreibe Euch, Jünglinge, weil Ihr den Bösen überwunden habt.** Den Jünglingen liegt sowohl die Macht der Versuchungen Seitens der Welt in ihnen und um sie, als auch frische Kraft und Muth nahe zum Kampf und Sieg über den Bösen, τὸν πονηρόν, den Teufel, nach dem Sprachgebrauch des N. T. (Matth. 13, 19. cl. 28, 38 f. Eph. 6, 16) und des Briefes (3, 12. 5, 18 f.). Viris fortibus et robustis tribuitur supra fortissimum et robustissimum victoria (Carpzov). Aber es ist nicht mit Bengel zu beschränken: insigne quoddam specimen virtutis a juvenibus, quibus scribit, exhibitum, cujusmodi erat constantia confessionis in persecutione Domitiani, itemque reditus juvenis illius, quem apostolus summa mansuetudine a latrocinio ad poenitentiam reduxit, suavissime descriptus a Clemente Al. lib. quis dives salv. c. 42. ab Eusebio l. 3. E. c. 20 et a Chrysostomo Paraen. 1 ad Theodorum lapsum cap. 11. Daran kann man denken, aber es ist im weitesten Umfange zu nehmen. Was nun Johannes Allen, den τεκνίοις, sagt, daß die Sünden vergeben sind, gilt zwar Allen, und es gilt auch nicht ausschließlich den Aelteren, daß sie den Herrn erkannt, oder ausschließlich den Jüngeren, daß sie den Bösen überwunden haben. Es kann sein, daß Väter noch in eben erst errungenem Siege stehen, und Jünglinge tiefere Erkenntniß gewonnen haben; aber neben jener allgemeinen Wahrheit von der Sündenvergebung sind jene besonderen Aussagen doch treffend an die einzelnen Gruppen vertheilt und nur auf jener allgemeinen möglich und wirklich. „Die christliche Lebenswahrheit ist wesentlich eine; nach welcher Seite hin auch ihr Reichthum entfaltet, auf wie mannigfaltige Verhältnisse sie auch bezogen wird, alle diese verschiedenen Mahnungen und Lehren sind doch immer wie aus einem Gusse, auf einem Grunde ruhend, von einem Geiste beseelt" (Düsterdieck). Aber Johannes hat für die ganze Gemeinde, wie für die einzelnen Gruppen und Einzelnen ein besonderes Wort, ein treffend Wort. — Die zweite Reihe 13c—14. **Ich habe Euch, Söhnlein, geschrieben, weil Ihr den Vater erkannt habt.** Den Vater erkennen, das ist Gott als den Vater erkennen, in die Friedensgedanken Seines Herzens über uns, in die heilige Liebe, die Sein Wesen ist, tiefere Blicke thun; das ist nur im vertrauteren Verkehre mit Ihm, den Er eröffnet mit der Sündenvergebung und Versöhnung, möglich. Das Kind mit seinem kindlichen Wesen und Sinn, der Demuth, der Anhänglichkeit, der Strebsamkeit, des sich sagen lassens, der Empfänglichkeit ist Gotte näher als Erwachsene; hier gilt auch: Werdet, wie die Kinder (Matth. 18, 31)! Leicht erkennt sich, daß hier die Parallele zu dem: weil Euch die Sünden vergeben sind, gegeben ist: Kindschaftsverhältniß und Gabe der Sündenvergebung sind in und mit einander, mehr als nur korrelat. Ganz dasselbe, was zuvor, schreibt er nun den Vätern: **Ich habe Euch, Väter, geschrieben, weil Ihr erkannt habt Den, der von Anfang ist.** Es kommt ihm nicht darauf an, nur Anderes zu schreiben; er hat ja richtig das Wort getheilt. **Ich habe Euch, Jünglinge, geschrieben, weil Ihr stark seid und das Wort Gottes in Euch bleibt und Ihr den Bösen überwunden habt.** Bengel: alii juvenes corpore, vos fide. Matth. 12, 29. Luc. 11, 21 f. Ebr. 11, 34. Es ist die Stärke des Geistes zum Kampfe und zum Siege, die Stärke am Geist, dem eignen, und vom Geiste Gottes, dem heiligen, eine Gabe von oben durch und mit der Kindschaft und der Sündenvergebung. Die ἀγγελία (1, 5) mit der ἀλήθεια (1, 6. 8. 2, 4) in dem Worte Gottes (1, 10. 2, 5. 7) schafft und bewegt diese Lebenskraft und Lebensmuth zum Kampfe. Daher zu dem ἰσχυροί ἐστε gleich hinzugefügt ist: καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει. Unter ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ist also nicht Christus zu verstehen, der freilich Kern und Stern dieses Worts ist. Das Gotteswort mit seinen ewigen Kräften muß nicht blos an sie gebracht, sondern in sie eingedrungen sein und in ihnen bleiben, dann geschieht's: καὶ νενικήκατε τὸν πονηρόν. Die Stärke hat ihren Grund im Worte Gottes und in demselben ruht, wenn's bleibt (μένει), die Thatsache des Siegs über den Teufel; die entscheidende Schlacht hat natürlich Christus geschlagen, aber die Seinen müssen den Kampf fortsetzen und sollen und können nach Christi Siege auch in ihrem Herzen und Lebenskreise weitere Siege erringen. Vergl. Joh. 16, 33. — Sieht man auf die vorstehenden Sätze, die das Schreiben und Geschriebenhaben begründen, zurück, so ergibt sich zur Charakteristik der Leser, daß sie ein nicht geringes Maß von christlicher Erkenntniß und Tüchtigkeit besitzen, und zur Charakteristik der Schriften, welche gemeint sind, daß sie solchen Grad christlicher Bildung voraussetzen. Man wird daher recht wohl an diesen Brief und das Evangelium denken, aber nicht mit Ebrard sagen dürfen, die Evangelienschrift sei für die Kleinen (παιδία) genießbare und liebliche Speise, der Brief könne nur von den Erwachsenern verstanden werden. — Nun ist eine wichtige und sichere Grundlage für die nachfolgenden Warnungen und Ermahnungen gegeben (Luther, S. Schmid, Episcopius, Bengel, Lücke, de Wette, Düsterdieck u. A.): Euch ist so viel gegeben, gelungen und zu Theil geworden, geht nicht wieder ab und zurück! Ihr steht in der Gemeinschaft des Lebens mit Gott, löst sie nicht auf!

5. Die Warnung V. 15a: **Habt nicht lieb die Welt, aber auch nicht, was in der Welt ist.** Von dem Verständniß dessen, was mit ὁ κόσμος gemeint ist, hängt die richtige Erklärung des Ganzen ab. Das Wort κόσμος bezeichnet nach Suidas: εὐπρέπειαν, τὸ πᾶν, τάξιν, τὸ πλῆθος, oder nach Hesychius κάλλος und dann

das schöne Weltgebäude. Quem κόσμον Graeci nomine ornamenti appellaverunt, eum nos a perfecta absolutaque elegantia mundum (Plinius H. N. 2, 3). Vom Weltgebäude brauchen die LXX das Wort κόσμος genau genommen an keiner Stelle. Im N. T. kommen alle Bedeutungen vor, 1 Petr. 3, 3 ist's = εὐπρέπεια, τάξις, Act. 17, 24. Joh. 21, 25. 17, 5. Matth. 24, 21. Apoc. 12, 8. 17, 8 = τὸ πᾶν, namentlich bei Johannes 1, 9. 11, 9. 12, 19. 18, 36. 1 Joh. 2, 2. 4, 1. 3. 9. 14 = die irdische Schöpfung, zumal der Menschenwelt (Düsterdieck), = τὸ πλῆθος. Der Unterschied nun von οὗτος ὁ κόσμος = τὰ κάτω und von τὰ ἄνω (Joh. 8, 23), welcher zugleich ein Gegensatz beider ist, läßt im κόσμος das ganze gottwidrige Reich der Sünde und des Todes unter seinem Fürsten, dem Satan, bezeichnen, insbesondere die von Gott abgefallene, Gott entfremdete Menschenwelt (Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11. 1 Joh. 4, 4. 5, 19. 2 Cor. 4, 4. Eph. 6, 11 f.). Dabei ist nicht die geringste Spur von Dualismus. Denn der κόσμος ist ursprünglich (Gen. 1, 31) sehr gut geschaffen von Gott (Joh. 1, 3. 10), aber böse geworden, und ist Gegenstand der Erlöserliebe (Joh. 3, 16. 1 Joh. 2, 2. 4, 14), so daß Kinder der Welt zu Gotteskindern werden im Glauben an Christus und Sein Wort (Joh. 1, 12. 12, 45—50); es gibt keinen Menschen, der nicht zuerst Fleisch vom Fleische geboren wäre und doch Geist vom Geiste geboren, Gotteskind werden könnte und sollte (Joh. 3, 6. 1 Joh. 3, 9. 14). Aber es ist der Inbegriff dieses irdischen Reiches des Bösen bald mehr real von der irdischen Sphäre überhaupt, bald mehr personal von der sündigen, in der Sünde beharrenden Menschenwelt gesagt und beide Auffassungen spielen oft und leicht in einander hinüber. Die vorliegende Stelle wird dem neutestamentlichen Sprachgebrauch folgen und es muß „als Norm gelten, daß der Ausdruck κόσμος in allen drei innig verbundenen Versen eigentlich dasselbe bedeute" (Düsterdieck). Man darf nicht mit a Lapide sagen: omnibus hisce modis (drei verschiedene Auffassungen: homines mundani, orbis sublunaris, ipsa mundana vita vel concupiscentia) mundus hic accipi potest et Johannes nunc ad unum, nunc ad alterum respicit; ludit enim in voce mundus. Anhaltepunkte zur Erklärung, die unsere Stelle gibt, sind: der κόσμος ist Gegensatz von Gott, ist ein Ganzes mit mancherlei Theilen und Gliedern, ist leicht Gegenstand der Liebe, hat in sich ein Leben, aber es fehlt das Bleibende, das Bestehen. Es ist daher offenbar die irdische, insbesondere von der Menschenwelt erfüllte, Gott widerstrebende Lebenssphäre, deren reale Seite mit der personalen wechselnd hervortritt oder in Eins zusammenläuft; bei den Dingen werden wir nicht an Bäume, Berge, Blumen und Sterne, sondern an alles Das zu denken haben, was zur Menschenwelt gehört, wie Stand und Würden, Güter und Gaben des Geistes und Leibes und dergleichen. Demnach wird der κόσμος nicht als Inbegriff der vergänglichen Kreaturen, so weit sie natürliche Dinge sind, gefaßt werden können, wie Lücke (Inbegriff aller sinnlichen, die sinnliche Lust erregenden Erscheinungen), auf dessen Seite de Wette, Brückner zu rechnen sind, oder J. Lange (systema totius mundi), Neander (die Welt und die weltlichen Dinge) u. A. thun. Aber ebensowenig darf man unter κόσμος geradezu das Böse von der Welt verstehen, wie die Griechen (ἡ κοσμικὴ φιληδονία καὶ διάχυσις), Luther (= die Gottlosigkeit selbst, der menschliche Affekt, nach welchem ein Mensch nicht den wahren Gebrauch der Kreaturen hat), Calvin (omne genus corruptionis et malorum omnium abyssum), Morus (malum morale), Semler (vulgata consuetudo hominum, res corporeas unice appetentium), Erdmann (totus complexus et ambitus mali), Ebrard (die Arten sündlichen Treibens, Sinnens, Gebarens unter τὰ ἐν τῷ κόσμῳ verstehend). Endlich wird man den Umfang des κόσμος nicht auf „die heidnische Welt" (Lange), „den Haufen der gewöhnlichen Menschen" (Oekumen: ὁ συνφυτὸς ὄχλος, Calov: homines dediti rebus hujus mundi), „den größeren Theil der Menschen" (Grotius: humanum genus secundum partem majorem, quae in malis actionibus versatur), „auf denjenigen Theil der Welt, welchen die Antichristen ausmachen" (Socin) beschränken dürfen. Vergl. Huther und Düsterdieck ad h. l. — Während nun Johannes dem Herrn nach zur Liebe treibt, spricht er trotz 3, 16: οὕτως ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, hier: μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον. Es ist ein Unterschied, ob der über der Welt ist, der Herr, der Erlöser und Heiland, liebt, oder der zur Welt gehört, erlösungsbedürftig, wenn auch erlösungsfähig. Lieben heißt sich hingeben; Gott gibt sich hin, um zu erlösen, zu überwinden, herrlich zu machen; die Kreatur kann sich der Welt nur hingeben, sich zu verlieren, mit fortgerissen, selbst hingenommen zu werden. Der Kreatur ist verboten, ein inneres Gemeinschaftsleben oder eine tiefere Lebensgemeinschaft mit der von Gott abgefallenen Menschheitssphäre einzugehen. Der Schöpfer thut das, um herauszuretten, wer sich erfassen läßt von Ihm. — Μηδὲ = aber auch nicht, oder auch nicht einmal. Der Apostel unterscheidet also scharf τὸν κόσμον und τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, das Ganze, Allgemeine und das Einzelne, Besondere. Ihr sollt auch nicht nur ein Einzelnes des κόσμος liebhaben; mag den Einen dieses, den Andern jenes fesseln, das bleibt sich gleich; da ist Liebe zur Welt, wo Liebe zum Einzelnen, oder auch einem Einzelnen in der Welt ist, sei's Gold der Erde, das seinen Werth hat unter den Menschen, oder Weisheit der Menschen, oder Ehre vor den Leuten, oder Macht und Herrschaft, oder nur Einfluß in geringem Grade und Kreise. — Offenbar ist diese Warnung an Alle gerichtet, πατέρες und νεανίσκοι. Omnibus haec generaliter ecclesiae filiis scribit (Beda). Es ist nicht blos den Kindern (Oekumenius) gesagt; παιδία und τεκνία meint ja die ganze Gemeinde (siehe oben); aber auch nicht blos für die Jünglinge (Bengel, Sander, Besser) geschrieben, wenn auch auf diese letzte Anrede es folgt. Gleich der folgende Satz, der ganz allgemein ist, fordert ebenso wie der Sinn dieser Warnung, sie als für Alle gegeben anzunehmen.

6. Die Begründung 15^b—17. Erster Grund. V. 15^b und 16. **So Jemand die Welt lieb hat, so ist die Liebe des Vaters nicht in ihm.** Unum cor duos tam sibi adversarios amores non capit (Beda); contraria non sunt simul (Bengel). Da der κόσμος Objekt der Liebe ist, es sich um Liebe zur Welt handelt und um des Menschen Herz, das lieb hat, ist natürlich ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς Liebe zum Vater.

Liebe Gottes des Vaters schließt ja eben die Liebe zur Welt nicht aus (Joh. 3, 16). Es kann daher ebensowenig mit Bengel amor Patris erga suos et filialis erga Patrem verstanden werden, als mit Luther II, Calov Gottes Liebe zu uns, oder mit Socin die caritas, quam Pater praescribit. Es handelt sich hier um denselben Gegensatz, wie Matth. 6, 24: θεῷ und μαμωνᾷ δουλεύειν, Röm. 8, 5 (σάρξ und πνεῦμα), 7 (φρόνημα τῆς σαρκός ἔχθρα εἰς θεόν). 2 Cor. 6, 15 (Χριστός und Βελίαρ). Jac. 4, 4: ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ, und in diesem Brief 1, 5: φῶς und σκοτία. So ist die Warnung vor der Weltliebe begründet: mit Liebe zur Welt kann keine Liebe zu Gott als dem Vater bestehen; Gottes Kindschaft wird nicht bewahrt, wo Liebe zur Welt ist. Das erläutert ausführlich V. 16: **Weil Alles, was in der Welt ist, die Lust des Fleisches und die Lust der Augen und die Hoffart des Lebens, ist nicht von dem Vater, sondern ist von der Welt.** Die Verbindung dieses Satzes mit dem vorigen durch ὅτι = weil nöthigt, auf πᾶν den Nachdruck zu legen: denn, weil nichts in der Welt, dem κόσμος, ist, was vom Vater ist, so verträgt sich mit der Liebe zur Welt durchaus nicht die Liebe zum Vater. Offenbar ist πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ nicht gleich dem τὰ ἐν τῷ κόσμῳ (V. 15); der Singular weist von der Vereinzelung auf die Einheit: Was in der Welt ist, wird als ein Ganzes, das Einzelne zusammenfassend gedacht. Es handelt sich also nicht um Gegenstände allein, wie alle die annehmen, welche es gleich τὰ ἐν τ. κ. fassen, obwohl Ebrard in der Auslegung richtig auf das Verhalten und dessen Arten eingeht, und Düsterdieck von einer „Umformung der Vorstellung von den Objekten der Weltlust in der Vorstellung von der subjektiven Lust selbst und ihren wesentlichen Darstellungsweisen" redet. Noch weniger ist an Personen zu denken (Beda: omnes mundi dilectores non habent nisi concupiscentiam). Sehr gut Huther: „Alles, was den Inhalt, d. i. das Wesen des κόσμος bildet, das innere Leben desselben, welches ihn beseelt." Die Apposition gibt nun an, worin πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ besteht, und aus ihr ist wieder zu erkennen, wie dies zu verstehen, um was es sich handelt. Die Apposition weist offenbar auf Lebenserscheinungen in der Menschenwelt: das Ganze, die Summa und Totalität der Lebenserscheinungen in der von Gott abgefallenen Menschenwelt, ist nicht von Gott, ist ohne, wider Gott. Bei der Schwierigkeit der Erklärung der Apposition: ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου wird festzuhalten sein, daß die drei als koordinirte Theile der Rede und der Genitiv bei einem wie bei dem andern aufzufassen ist. Das καὶ stellt die drei Begriffe neben einander. Deßhalb ist nicht mit Düsterdieck ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός als Hauptbegriff anzunehmen, dem die ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν und die ἀλαζονεία τοῦ βίου zu subsumiren seien. Das bestätigt die Erklärung der einzelnen Begriffe. Offenbar ist in ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν der Genitiv des Subjekts; es kann nicht sein: Begierde nach den Augen. Man hat daher dreimal den Subjektsgenitiv. Bei ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός ist der Genitiv des Subjekts, analog dem Begriffe: ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ (Galat. 5, 17) und dem Sprachgebrauch des N. T., wo außer 2 Petr. 2, 10 der Genitiv bei ἐπιθυμία stets das Subjekt bezeichnet. Unter σάρξ wird man aber verstehen müssen, was sonst, wie Eph. 2, 3 (ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός) und 1 Petr. 2, 11 (αἱ σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι) dabei zu verstehen ist, die Begierde, die Lust des Fleisches, wie der Gegensatz von πνεύματι ἄγεσθαι, ἐν πνεύματι περιπατεῖν es an die Hand gibt. Beschränkungen, wie bei Augustin (desiderium earum rerum, quae pertinent ad carnem, sicut cibus et concubitus et caetera hujusmodi), mit dem Grotius, Baumgarten-Crusius, Sander, Besser stimmen, oder auf Fleischeslust im engern Sinne (Brückner), oder auf ea, quibus pascuntur sensus, qui appellantur fruitivi: gustus et tactus (Bengel), oder auf jede Art der Genußsucht (Gerlach), oder gar nur auf geschlechtliche Genüsse (Ebrard) — sind nicht contextgemäß und mehr oder weniger willkürlich. Nur die durch die koordinirte ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν gebotene Beschränkung ist gerechtfertigt. Es ist diese auch eine ἐπιθυμία und darin gleich der ersten, aber nicht τῆς σαρκός, sondern τῶν ὀφθαλμῶν. Es ist diese ἐπιθυμία jener nicht unterzuordnen, wie Lücke, de Wette, Düsterdieck thun; sie ist jener koordinirt. Aber es wird der Genitiv auch nicht in subjektiver und objektiver Fassung zugleich zu nehmen sein: „das Gelüste der Augen und zugleich das, woran als dem Sinnlich-Weltlichen die Augen sich ergötzen (Brückner). Die Begierde der Augen ist auf das Sehen gerichtet, also die Begierde zu sehen, und zwar was eben Gegenstand der Begierde ist. Daher hat Spener Recht, welcher erklärt: „alle die sündliche Lust, wo man die Freude in dem Sehen selbst suchet." Auch Huther: „die Begierde, Unziemliches zu sehen, und das sündliche Behagen, welches der Anblick desselben gewährt." Es ist daher nicht zu beschränken auf omnis curiositas in spectaculis, in theatris (Augustin, Neander); auch reicht nicht aus mit Calvin zu sagen: tam libidinosos aspectus comprehendit, quam vanitatem, quae in pompis et inani splendore vagatur. Auch mit Bengel ist's nicht zu beziehen auf ea, quibus tenentur sensus investigativi, oculus sive visus, auditus et olfactus. Man darf auch nichts hinzusetzen, so daß ein durch den Anblick geweckte Verlangen nach Besitz (Rickli), oder geradezu πλεονεξία (Luther, Socin, Grotius, Lorinus, Wolf, Baumgarten-Crusius, Gerlach u. A.), oder gar „die ganze Sphäre der Begierden der Selbstsucht, des Neides und der Habgier, des Hasses und der Rachsucht" (Ebrard) zu verstehen sei. So wird willkürlich die Fleischeslust und die Augenlust unterschieden, oder vielmehr vermischt, da unter jener Wollust und unter dieser Habsucht, oder umgekehrt verstanden werden. Augen, Sinnenwerkzeuge, sind dem Seelen- und Geistesleben in hervortretender Weise dienende Glieder; hier ist durchsichtig gewordenes Fleisch, dadurch die Dinge und Erscheinungen umher Eindruck machen auf das Seelenleben und die Seele Einsicht gewinnt auf Solches. Wie die Schrift das Gras und des Grases Blume unterscheidet und damit das Fleisch und des Fleisches Herrlichkeit meint (1 Petr. 1, 24: σὰρξ ὡς χόρτος und πᾶσα δόξα αὐτῆς ὡς ἄνθος χόρτου), damit aber über das nächste Gebiet des fleischlichen Lebens auf das Lebensgebiet der Seele hinweist, so wird die ἐπιθυμία τῆς σαρκός und die ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν sich so unterscheiden lassen, daß

jene die unmittelbare, rein sinnliche, diese die seelisch vermittelte, schon auf das geistige Lebensgebiet weisende Begierde markirt. Man beachte, daß in der petrinischen Stelle sich anschließt: τὸ δὲ ῥῆμα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα, und fast ganz so Johannes hier beifügt V. 17: ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς αἰῶνα. Demnach umfaßt jene alle Begierden des Besitzes und des Genusses, Habsucht und Wollust, in gemeiner oder feiner Weise, diese aber die Begierde, welche im geselligen Verkehr und den Erscheinungen der geselligen Freuden, in Werken der Kunst, bis herab zu den rohen Ausbrüchen der feierndeu Freude Befriedigung verlangt, sucht, findet. Daran schließt sich als drittes καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου. Während mit der ἐπιθυμία zweimal auf den Erwerb gewiesen ist, wird hier auf die Verwendung Bezug genommen. Das Substantiv kommt im N. T. nur Jak. 4, 16: ἐν ταῖς ἀλαζονείαις ὑμῶν, und das Adjektiv Röm. 1, 30 nach, 2 Tim. 3, 2 vor ὑπερήφανος vor. Bei den Klassikern bezeichnet's Uebermuth und Prahlerei mit der Nebenbedeutung des Unwahren, Großthuerei über Stand und Vermögen. Bei Jakobus sind offenbar die Ausbrüche des Uebermuths zu verstehen, der das Eitle und Nichtige des irdischen Glücks übersieht und prahlend darauf sich verläßt. Der ἀλαζών ist der eitle Prahler, über den und mit dem man wohl lächeln kann, der ὑπερήφανος der hochmüthige Mensch, der ärgerlich ist und kränkt; jener im französischen, dieser im englischen Volkscharakter erkennbar. Der Genitiv, τοῦ βίου, des Lebens, und zwar nach seiner Nahrung und Nothdurft, wie aus 3, 17. Marc. 12, 44. Luc. 8, 14. 43. 15, 12. 30. 21, 4. 2 Tim. 2, 4 erkennbar ist, da es mitunter geradezu Vermögen bezeichnet, bezeichnet die Seite, an welcher der prahlerische Uebermuth hervortritt und hervorzutreten pflegt, sowohl wo geringer oder reichlicher Ueberfluß ist, als wo solcher begehrt und der Mangel verdeckt ist oder wird; gerade mit Leibes Nahrung und Nothdurft verbindet sich und wird getrieben prahlender Uebermuth. Augustin: jactare se vult in honoribus, magnus sibi videtur, sive de divitiis, sive de aliqua potentia. Bengel: ut velit quam plurimus esse in victu, cultu, apparatu, suppellectili, aedificiis, praediis, famulitio, clientibus, jumentis, muneribus etc. Apoc. 18, 12. Chrysostomus appellat τὸν τῦφον τὸν βιωτικὸν et τὴν φαντασίαν τοῦ βίου. Beispiele sind: 1 Mos. 11, 2—4. 1 Chron. 22, 1 ff. Predig. 2, 1 ff. Ezech. 28, 12—19. Dan. 4, 27. Offenb. 17, 4—6. 18, 4—7. So Lücke, Sander, Besser, Huther; auch Neander, Gerlach, Düsterdieck gehören hieher. Daher ist es nicht richtig, hier nur an den Ehrgeiz, superbia, ambitio (Cyrill, Socin u. A.) zu denken. — Mit Bengel ist festzuhalten: Non coincidunt cum his tribus tria vitia cardinalia, voluptas, avaritia, superbia; sed tamen in his continentur. Die Annahme, in dieser Dreiheit die vollständige Angabe der Erscheinungsformen des Bösen zu haben, ist traditionell geworden und geht soweit, daß nach Augustin Beda sagte: per haec tria tantum cupiditas humana tentatur; per haec tria Adam tentatus est et victus; per haec tentatus est Christus et vicit. Hat doch a Lapide in ihnen den Gegensatz gegen die drei Personen der heiligen Trinität gefunden und als Gegenbild die drei primariae virtutes, continentia, caritas, humilitas angenommen. Dem sind unter verschiedenen Modifikationen die meisten praktischen Ausleger gefolgt. Auch Pascal (Pensées 28, 55): libido sentiendi, sciendi, dominandi. Mit Recht hat Lücke entschieden dagegen gekämpft und behauptet, es sei nicht die Rede von Hauptlastern, sondern von Hauptformen (Brückner: Hauptrichtungen) des weltlichen Sinnes. Diese stehen in einem inneren Verhältniß zu einander, wie Bengel bemerkt: etiam ii, qui arrogantiam vitae non amant, tamen concupiscentiam oculorum sectari possunt, et qui hanc superarunt, tamen concupiscentiam carnis persaepe retinent; haec enim profundissima et communissima, apud minores, medioximos et potentes; apud eos etiam, qui abnegationem sui colere videntur; et rursum, nisi vincatur, ab ea facile progreditur homo ad concupiscentiam oculorum, ubi materiam habet; et ab hac ad superbiam vitae, ubi facultatem habet; tertioque includitur secundum, secundo primum. So ist der Ehrgeiz ἐπιθυμία τῆς σαρκός, soweit er nur hervorragen will über Andere, und ist ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν, soweit ihm an Anerkennung und Anerkennungszeichen liegt, und ist ἀλαζονεία τοῦ βίου, indem er seiner Stellung und seines Vermögens gewiß sich gehen läßt, und in jeder Form gibt's Grade der Intensivität und der Rohheit. So ist's mit dem Geldgeiz auch und mit der Wollust oder Wohllust. Vollständigkeit der Erscheinungsformen oder Richtungen des Bösen ist hier keineswegs gegeben. Die Lieblosigkeit, von der vorher die Rede war (2—11), und die Lügenhaftigkeit, davon nachher (18—20) die Rede ist, hängen wohl hiemit zusammen, sind aber nicht darin enthalten und bezeichnet. Daher Luther, dem Sander folgt, mit Recht bemerkt: „folgende drei Stücke sind nicht vom Vater: 1) der Haß der Brüder, 2) die drei Götzen der Welt, 3) falsche und verführerische Lehre." — Mit dem ἐκ τοῦ πατρός, ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι wird der Ursprung bezeichnet, und damit auf Gleichartigkeit, Zusammengehörigkeit und den Zusammenhang hingewiesen. Das ist ja eben die tiefere Wahrheit, daß vor Gott nichts gilt, als Sein eigen Bild; von Ihm muß stammen, was auf Ihn gerichtet sein, zu Ihm gehören, mit Ihm verbunden bleiben soll und kann. 2, 29. 3, 7 ff. 4, 2 ff. 7 ff. 5, 1 ff. Joh. 8, 44. So Düsterdieck, Huther, Ebrard gegen de Wette, der nur die zweite Seite hierbei festhält und nicht den Ursprung. Der Gegensatz, durch das wiederholte ἐστί verstärkt, ist nicht vom Vater, sondern ist von der Welt, hebt mit eigenthümlicher Schärfe die Welt als Quelle des gottlosen Wesens hervor. Die Welt kann nichts leiden, was nicht von ihr stammt und zu ihr gehört. So stehen also Gott und Welt gerade hier unversöhnt und unversöhnlich wider einander, Keiner weicht und kann nachgeben. Aber — der zweite Grund V. 17: **Und die Welt vergeht und ihre Lust; wer aber den Willen Gottes thut, bleibt in Ewigkeit.** Die Welt kann nur in demselben Sinne, wie eben zuvor genommen werden: die von Gott abgefallene, Ihm widerstreitende Menschenwelt, die eine Macht ist und als Macht Vielen imponirt, auch Großes leistet und hat. Aber von ihr gilt, was von der σκοτία V. 8 galt: παράγεται,

sie vergeht, sie ist im Vergehen, Verschwinden begriffen. Man hat es nicht blos von der im künftigen Gerichte zu vernichtenden vergänglichen Welt zu nehmen (Beda: transibit), aber auch nicht als Ausdruck des Bewußtseins der nahenden Wiederkunft Christi und des damit verbundenen Gerichts über den κόσμος (Luther mit Bezug auf V. 8 und 18: ἐσχάτη ὥρα). Es ist wirklich das fort und fort eigenthümliche Wesen und Geschick (Oekumen: τὰ κοσμικὰ ἐπιθυμήματα οὐκ ἔχει τὸ μένον τε καὶ ἑστὼς, τὰ δὲ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ διαρκῆ καὶ διαιωνίζοντα, Düsterdieck: wegen ihrer Gottentfremdung dem „Vergehen" verfallen, im Tode) der Welt. Der Gegensatz μένει bestätigt und fordert diese Auffassung. Wenn auch Düsterdieck seine Ansicht, welche mehr stets geltende grundsätzliche Wahrheiten über den Verlauf der Liebe zur Welt oder zu Gott hier findet, von der Erklärung des Oekumen unterscheidet, der die Eigenschaften der Weltlust und des Gottesgehorsams hervorhebt, so ist eben Beides zusammenzufassen: der Welt geht's nach ihrer Art, und der Welt Art stimmt zu ihrem Vergang. Und wie sie, vergeht auch ihre Lust, die Lust, die ihr inwohnt, von ihr ausgeht, sie beherrscht. Daher ist αὐτοῦ Genitiv des Subjekts, wie die meisten Ausleger annehmen; es kann nicht sein Lust nach ihr, an ihr, als wäre αὐτοῦ gen. objecti (Lücke, Neander, Sander, Besser u. A.). Freilich bezieht sich die Lust der Welt auch auf die Welt und die Dinge und Erscheinungen in ihr, und nicht auf Gott und Güter Seines Reiches. Vergeht, als dem Tode gehörig, das Ganze, die Welt, dann auch das einzelne Leben in ihr, die einzelnen Lebenserscheinungen und Lebenserweisungen in den Individuen. Damit wird die Liebe zur Welt, das ἀγαπᾶν τὸν κόσμον, Einem gründlich verleidet. Wer will das doch Verwesende, dem Tode Verfallende, immer Unterliegende als Gegenstand seiner Liebe fassen und halten? — Mit ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ist nicht blos ein Gegensatz gegeben, sondern gesagt, daß die ἐπιθυμία τοῦ κόσμου Gottes Willen nicht thut, daß die ἀγάπη τοῦ πατρός sich beweist und erkennbar macht in dem ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, wie V. 3 ff. auseinandergesetzt ist, das Kind es nicht leicht nimmt mit des Vaters Willen, denn der Vater ist Gott. Von Solchem gilt: μένει εἰς τὸν αἰῶνα, Gegensatz von παράγεται, er bleibt also in die Ewigkeit hinein des unvergänglichen, seligen Lebens theilhaftig und gewiß; erlöst vom θάνατος, der σκοτία, gewinnt er φῶς, ζωὴ αἰώνιος. Dieser Gegensatz weist darauf hin, daß das παράγεται der Welt einmal zum Schluß kommt und diese nicht mehr sein wird. Ganz singulär und willkürlich ist die Meinung Ebrard's, der αἰὼν sei der „Aeon, der mit der sichtbaren Aufrichtung des Reiches Christi auf Erden in Herrlichkeit beginnen wird", also; er bleibt bis dahin, „wird den Sieg des Reiches Christi sehen dürfen." — Merkwürdig ist noch ein Zusatz in lateinischen Uebersetzungen: quomodo et deus manet in aeternum; aber bei Hieronymus nicht. —

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Die Gabe der Sündenvergebung (V. 12), welche zugleich Gabe der Kindschaft bei Gott ist (V. 13ᵃ), schafft ein Verhältniß, das sich bewähren muß im entsprechenden Verhalten, auf dem Wege der Heiligung. Gott hat die Initiative ergriffen, der Mensch muß aber das ergreifen und fest halten und bewahren und bewähren im Streben nach tieferer Erkenntniß und im Ringen nach des Sieges Frieden. Auf der Gabe der Sündenvergebung und der Gabe der Kindschaft bei dem Vater ruht alle tiefere Erkenntniß Jesu Christi und der siegreiche Kampf wider den Satan und der Genuß der Früchte des Sieges. In der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ist Leben, Licht, Vergebung, Wahrheit, Weisheit und Verständniß, Sieg über Welt und Teufel gegeben, Christi Sieg (Joh. 16, 33) ist Voraussetzung wahrer Siege und in diesen will jener seine Fortsetzung haben. Auf die hohen Gerechtsame des Christenstandes und dessen Rechte gründet Johannes die Pflichten der Gemeindeglieder; er macht die Dankbarkeit zum Prinzip der Ethik.

2. Die Friedensarbeit des sich Sichversenkens und Verstehens bei den Männern ist nur nach den Kämpfen und Siegen der Jünglinge zu erwarten und von Erfolg; nicht ohne starke Lauterkeit und Reinheit des Gemüths kommt's zu klarer Einsicht und tieferem Verständniß der Herrlichkeit Christi, Seiner Person, Seines Worts und Seines Werks. Rechte Erkenntniß setzt Leben in Gemeinschaft mit dem Erkannten voraus und ist doch auch etwas Lebendiges, nicht blos dogmatische Formel (über Christi Person). Nur Bekämpfung des Satan hilft zur Erkenntniß der ewigen Herrlichkeit Christi.

3. Der κόσμος ist Gott geradezu entgegengesetzt, und ein Menschenherz vermag nicht Liebe zur Welt und zum Vater in sich zu vereinen; diese kann vor jener nicht aufkommen, oder jene muß überwunden und verschwindend dieser, im Wachsthum begriffenen, weichen. Wo Leben aus Gott ist, mag noch Welt sein, aber als gebrochene, mehr und mehr verschwindende, als ein Rest, der vor der völliger werdenden Erkenntniß und Freude zurückweicht. Das weltliche und das göttliche Leben sind zwei entgegengesetzte, nicht blos verschiedene, sondern unvereinbare und einander aufhebende Richtungen.

4. Aber nicht räumlich ist die Welt zu fliehen, sondern ethisch zu meiden, ohne Liebe zu ihr, abgewandt von ihr, um nicht in und mit ihr zu sterben und zu verderben; es kann schon Eins diesen oder jenen fassen, daß er mit hinweggezogen wird in den heillosen Untergang des ganzen κόσμος.

5. Die unendliche Erhabenheit des Göttlichen über dem Weltlichen ist an der Vergänglichkeit der Welt zu erkennen. Hier ist „ein Durchblick durch den ganzen Prozeß der Weltgeschichte, wie der Gottesliebe, eröffnet, bis zum Ende hin" (Düsterdieck), und zugleich ein Einblick in die Einzelbiographie.

6. Wer sich von Gott geschieden, Ihm entfremdet erhält, verfällt dem Tode; die Welt hat in Liebe zu sich selber den Tod in sich. Nur wer den Vater liebt, hat das Leben; aber den Vater liebt nur, wer Sein Wort hat und hält in rechter Treue. Es ist aber kein ewiges Reich des Bösen, keine prinzipiell-dualistische Prädisposition für das Böse, sondern nur ein gewordener Zustand, aus dem erlöst werden kann und soll Jeder, der nicht widerstrebt. —

Homiletische Andeutungen.

Die Gabe der Sündenvergebung stellt die Aufgabe zum Kampf wider den Verderber und zur

Erkenntniß des Heilandes. — Die Gabe der Sündenvergebung ist die Kindschaft bei Gott und Erkenntniß des Vaters. — Die Heilige Schrift weist zuerst in die Sündenerkenntniß, dann zum Kampf wider und zum Sieg über den Bösen, und endlich zur Erkenntniß des Gottmenschen. — Die Heilige Schrift wendet sich zuerst an Kinder, nämlich Gotteskinder; Gottes Wort ist ja des Vaters Wort an Seine Kinder; Gottes Wort nennt Alle, die es anredet, Kinder, weil Er für Alle Vater ist. — Jünglinge und Väter kommen nicht über diese Kindschaft hinaus; kein Lebensalter kann oder darf mehr sein wollen als Kindschaft von Gott. — Die Lebenswahrheit des Evangeliums ist nur eine, aus einem Geiste, auf einem Grunde, in einem Geiste, wirst aber wie die Sonne nach allen Seiten ihre erleuchtenden und belebenden Strahlen; weg mit allem falschen Individualisiren und allem trockenen Moralisiren! — Wer nicht die Welt als Gegenstand der Erlösung in Gott liebt zu ihrem Heil, der liebt sie nur ohne Gott zu seinem eigenen Verderben. — Die Welt, die du lieb hast, wirkt mehr auf dich zurück, als du auf sie wirken kannst; du wirst eher weltlich durch sie, als sie christlich durch dich. — Fliehe die Welt nicht, aber liebe sie nicht; fürchte dich nicht vor ihr, aber vor der Liebe zu ihr. — Bodmer: Zwölf römische Kaiser: Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero, Galba, Otho, Vitellius, Vespasianus, Titus, Domitianus; Nerva hat Johannes der Apostel überlebt; auf jeden dieser Herren der Welt hatte man große Hoffnungen gebaut, und diese waren bei den Besten zu Schanden geworden; statt Wunden zu heilen, schlugen sie Wunden; Viele nahmen ein elendes Ende. —

Gerson: Amor habet vim uniendi, si terram amas, terrenus es; si deum, divinus.

Spener: Jegliches Alter soll sich befleißigen der ihm vor Andern anständigen Tugend, so sonderlich darin geschieht, wenn jedes Alter die von Natur habende Gabe (bei den Alten Verstand, bei den Jünglingen Kraft, bei den Kindern Einfalt) anwendet zu dem Wachsthum des Lebens. — Welche als Jünglinge den Satan überwunden haben, können nachmals als Väter Christum wahrhaftig und völlig erkennen; welche aber demselben gedient, kommen zu solcher Erkenntniß nicht leicht, als die eine Art einer Gnadenbelohnung ist. — Das Wort Gottes kommt nicht nur zu uns, sondern bleibet auch in uns, ist also kein todter, oder vorbeigehender Schall. — Was nicht ewig bleibet, ist unserer Liebe nicht würdig; denn wir sind von Gott zu ewigen Dingen geschaffen, gesetzt und berufen. —

Starke: Prediger sollen sonderlich durch Vorhaltung der göttlichen Gnade in Vergebung der Sünden den Gehorsam göttlicher Gebote und die Verleugnung der Weltliebe treiben, welche Ursach' kräftiger beweget, als die so blos aus dem Gesetz genommen ist. — Ist gleich der Teufel einmal überwunden, er kommt wieder, und wird noch siebenmal härter euch zusetzen, daß er euch die Krone nehme. Darum, ihr Streiter Jesu, werdet nicht sicher, sondern denkt: ist gleich ein Kampf, ein Streit wohl ausgericht, das macht's noch nicht. — O betrogene Seelen, die da meinen, es stehe in ihrem Stande frei, die Welt nach ihrem Gefallen zu gebrauchen, weltlich und fleischlich zu leben, und doch dabei gute Christen zu sein. Sie werden sich schrecklich betrügen; denn der bloße Name macht's nicht aus. — Ihr Christen, wollt ihr den Vater lieben, so müßt ihr euch befleißigen, mit des Leibes Nothdurft zufrieden zu sein, eure Augen im Zaum zu halten und euer Leben in Einfalt zu führen. — Die Welt und ihre Lust geht schnell vorbei, wie ein Pfeil vorbeifliegt, ein Rauch verweht, ein Strom dahinfließt, ein Vogel dahinfliegt, ein Schall aufhört. Welche Thorheit, seine Hoffnung und Vergnügen in solchen vergänglichen und veränderlichen Dingen zu setzen. — Den Willen Gottes wissen ist gut, aber nicht genug; thun müssen wir ihn in Gottes Kraft, mit allem Fleiß, zu aller Zeit, in allen Dingen, wollen wir bleiben in Ewigkeit. — Es ist eine große Gnade Gottes, daß Derselbe unser weniges unvollkommenes Thun, da es mit kindlichem Herzen geschieht, gleichwohl für ein Thun Seines Willens aufnimmt. — Niemand kann den Willen Gottes thun, wo er nicht seinen eignen Willen verleugnet, denn der Wille Gottes und der verderbliche Eigenwille sind sich ganz und gar zuwider. —

Heubner: Väter sind die geistig erwachsenen, die reifen Christen; sie haben Christum, den Sohn Gottes, aus eigner Erfahrung erkannt, Seine Kraft an sich erprobt, oder: Er hat in ihnen volle Gestalt gewonnen (Eph. 4, 13. 1 Thess. 2, 7. 11. Ebr. 5, 14). Das Bild Christi fängt im Kindesalter schwach, zart an, es wächst im Jünglingsalter fort, erlangt aber erst im männlichen Alter seine volle Klarheit mit aufgedecktem Angesicht. Höher kann's kein Streiter bringen: Christus und Seine Erkenntniß übersteigt alle Vollkommenheit. Es sind Seelen, die vorlängst Vergebung und Reinigung ihrer Sünden erlangt, den Bösewicht längst überwunden, schwere Proben und Kämpfe bestanden haben, in der Ueberwindung mit Christo zu gleichem Tode gepflanzt sind, Seiner Auferstehung Kraft erfahren haben. Als Väter stehen sie in den geistlichen Zeugungskräften. Sie sind der alte Wein, der milde ist. Sie heißen τέλειοι, sind die nächsten Freunde des Herrn, Seine Vertrauten, die Seinen Rath besser verstehen, doch aber, so hoch sie Gott gestellt hat, immer in Demuth wandeln, ihren kindlichen Sinn nie ablegen. Das Gefühl der Erlösung in Christo, wahre Geistesarmuth, freiwillige, beständige Selbstentäußerung, starke Liebe sind ihre Merkzeichen. Sie können aber immer noch Belehrung und Vorsicht brauchen. (Ein Alter hatte im Kampfe 39 Jahre gesiegt, und wurde — im 40. überwunden.) Sie haben in senectute contra senectutem zu kämpfen. Sie machen wenig Worte, sind in Werken. Sie stehen in unverrückter Fürbitte für das ganze Volk Gottes, sammeln Schätze für die Kinder (2 Cor. 12, 14). Sie haben sich aber sehr zu hüten, daß sie sich nicht eine Autorität und Gewalt anmaßen, nach der sie prätendiren, daß Alle blindlings, unbedingt ihnen folgen und beistimmen sollen; wie sie darauf verfallen, hören sie auf, Väter zu sein und werden Zerstörer des Christusgeistes in den Kindern. — Jünglinge sind die, die noch in den Jahren des Kampfes stehen, die meisten Angriffe vom Fleisch, von der Welt und vom Satan zu fürchten haben; sie sollen schon die bessere Lust zu schmecken angefangen haben und den Satan überwinden. Daher sind sie immer zum Streit gerüstet. Wer ein rechtes Kind Gottes geworden, darf nicht für's Jünglingsalter sorgen: kann Jemand seiner Länge eine Elle zusetzen, ob er gleich darum sorget? Wer nur

hält, was er hat, dem wird mehr gegeben: das Wachsen geht unvermerkt vor sich (Marc. 4, 28). Es soll in ihnen der Geist der Kraft, der Munterkeit sein; als rüstige Streiter sollen sie immer auf dem Platze sein, zu Felde liegen wider den Feind. Ihre Gefahren sind Uebereilung, wildes Feuer, Verwegenheit, Fahrlässigkeit. Man muß ihnen Arbeit geben, sie müssen Babel zerstören, aber sich aller Dinge enthalten und getreu bis in den Tod recht kämpfen. In ihrem Feuereifer soll man sie nicht gleich niederschlagen: der erste Feuereifer kann milde werden. Je verborgener sie ihre Kraft in der Stille wurzeln lassen, desto stärker werden sie; wandelte doch Christus in seiner Jugend still und verborgen, und Johannes war in der Wüste. Sie müssen lernen in das Geheimniß der Gottgelassenheit eingehen, daß sie von ihrem Thun ablassen, auf daß Gott Sein Werk in ihnen habe, um dem πονηρός, dem Mühemacher, zu widerstehen, der von Außen kommt und in das Innere dringt und die jungen Streiter gern fassen will. Darum thun ihnen Vorsicht und Waffen noth (Ephes. 6). — Kinder sind angehende Christen, die schon Gottes Vaterliebe geschmeckt haben, die von dem Vater mehr Liebeszeichen, gleichsam Liebkosungen empfangen. Sie müssen aber wahrhaft aus Gott geboren sein, einen neuen Sinn, den Geist der Kindschaft haben, das Abba rufen können. Die allgemeinen Kennzeichen sind: kindlicher Sinn, Niedrigkeit, Gehorsam, Einfalt, Aufrichtigkeit, Freudigkeit. Ihre kindlichen Gebrechen sind: Leichtgläubigkeit, Unvorsichtigkeit, Uebereilung, Unbeständigkeit, wohl gar Verrückung von der Einfalt in Christo. Sie hangen sehr an dem süßen Geschmack der Gnade. Sie bedürfen der Aufsicht, Leitung, Pflege, Bewahrung, bedürfen der Milch, bis sie stärkere Speise vertragen und wachsen. (Dabei wird hingewiesen auf die Brüdergemeinden mit ihren Chorabtheilungen: Kinder, größere Knaben, größere Mädchen, ledige Brüder, ledige Schwestern, Ehechor, Witwer, Witwen, auf die incipientes, proficientes, profecti der mährischen Brüder und die Analogieen im Heidenthum bei Plato de legg. II., wo Knabenchor, Jünglingschor bis zum 30., Männerchor bis zum 60. Jahr in Gesängen das Wahre und Gute dem Gemüthe des Volks bezaubernd einpflanzten, und bei Plutarch. lacon. instit., nachdem bei den Spartanern die Greise sangen: Wir waren einst blühende Jünglinge! und die Männer: Wir sind's, willst du, versuch's! und die Knaben: Wir werden einst noch viel besser sein!) — Das Lieben ist die edelste Kraft im Menschen; diese soll er nicht an Unwürdiges verschwenden; er soll Gott allein lieben. — Die Welt ist den Menschen hingestellt, um sie zu erproben, ob sie darnach oder nach dem Himmlischen greifen. — Die Objekte der Begierden, insofern sie Kreaturen sind, sind an sich nicht böse (1 Tim. 4, 4. 1 Cor. 10, 26), aber die leidenschaftliche Begierde darnach ist etwas Böses, vom bösen Geist Stammendes. Die excusatio der Weltmenschen lautet: „es ist natürlich, es ist unschuldig." Das heißt die Sünde auf Gott schieben. — Weltsinn und Religion sind unverträglich. Zwar gibt es viele Grade dieses Weltsinns und des Hangs nach weltlichen Lustbarkeiten; aber so viel ist gewiß: 1) bei wem dieser Hang stark, überwiegend ist, wem die Nichtbefriedigung Zorn und Leere verursacht, der hat noch kein göttlich Leben in sich. 2) Jede weltliche Lustbarkeit, die an sich vielleicht indifferent ist, wird Sünde, wenn sie von Gott abführt, wenn sie ohne Gott genossen werden muß. 3) Je mehr die Religion wächst, desto mehr nimmt der Sinn und Geschmack an weltlichen Lüsten ab und so umgekehrt. — Geistlichen, die das oppositum von Weltlichen sein sollen, ist es schimpflich, wenn sie in ihrem ganzen Sinn und Wandel als noch weltlich erscheinen. — Was folgt aus der Vergänglichkeit der Welt und der Dinge, die die Lust begehrt? Was schadet es dem Weltlichen? 1) Schon in Beziehung auf das irdische Leben ist's doch etwas Peinliches und Herabwürdigendes, an Genüssen seine Freude finden, die etwas ganz Eitles und Vergängliches sind und nichts Erquickendes und Erhebendes nach sich zurücklassen, wohl gar etwas den Geist Verdüsterndes, Lähmendes, Niederdrückendes, eine traurige Leere. 2) Noch mehr ist's zu bedenken in Beziehung auf das zukünftige Leben. Die Objekte hören auf, aber nicht die Begierde; diese hat also dann keine Werkzeuge und keine Mittel mehr zu ihrer Befriedigung. Peinlicher Zustand! Eine solche Seele erblickt sich dann in ihrer jammervollen Leere und Nichtswürdigkeit. Stelle denn bei jeder sündlichen Lust ihre Vergänglichkeit und ihre Folgen dir vor! (Orientalischer Ausspruch: Die Schätze der Welt sind von der Beschaffenheit, daß sie dir das Leben rauben, wenn du sie sammelst.) — Neander: Es gehört zum Wesen der Liebe zu Gott nicht, sich zurückzuziehen von der Welt und den weltlichen Dingen, sondern sie zu gebrauchen nach der Bestimmung, die Gott Allen angewiesen hat zu Seiner Verherrlichung. — Besser: Vergebung der Sünden ist das Brot, wovon Große und Kleine, Apostel und Schächer, Weise und Unmündige, Könige und Bettler (Könige als Bettler, und Bettler als Könige) leben im Reich Gottes, wie denn die vierte und fünfte Bitte im Vaterunser durch ein merkliches Und mit einander verknüpft sind. — Johann Bugenhagen führte den Wahlspruch: Si Christum bene scis, satis est, si cetera nescis; si Christum nescis, nil est, si cetera discis. — Zweierlei Liebe gibt's, woraus alle Lust je nach ihrer Art hervorgeht: der Mensch, der ohne Liebe nicht sein kann, ist ein Liebhaber entweder Gottes oder der Welt (Leo d. Gr.). Dies Entweder — Oder steht fest und wird nimmer einem Sowohl — Als auch Platz machen. — Einen Heller zur Gottlosigkeit beitragen ist eben so viel, als ihr das Ganze einräumen. — Die Hoffart nennt der h. Bernhard Erzkünstlerin des Betrugs und rechte Lasterquelle, Zunder der Sünde, Rost der Tugenden, Motte der Heiligkeit, Verblenderin der Herzen, welche aus Arzneimitteln Gifte und aus Herzensstärkung Ohnmachtstrank macht. — Eine Seele hat nichts in der Ewigkeit, als was sie in der Zeit in sich gefaßt hat (Spener). — Nitzsch: Die Hauptfrage des göttlichen Worts an die Väter: Kennt ihr den, der von Anfang ist? Laßt uns erwägen: 1) warum diese Frage sich für das Alter besonders eigne? Des Alters Vorzug und Ruhm ist die Erfahrung, seine natürliche Bestimmung, sie zu sammeln, gesammelt zu haben, sein vorzüglichstes Bedürfniß, Weisheit zu haben an und in der Erfahrung. Wie viel ist es mehr, etwas gesehen und mitgelitten, als davon gehört zu haben! 2) Von welcher Erkenntniß sie spreche? In der Geschichte Mittelpunkte ist der Erste und Letzte geoffenbart, der,

durch den und für den das Ganze besteht; die Zeit ist inne geworden der Ewigkeit. Die Menschheit ist aus tiefer Noth zu hoher Herrlichkeit erhoben worden. Diese Erkenntniß vergütet jeden unvermeidlichen Mangel des Lichts dem Auge, thut zu vielen Räthseln hinzu die Auflösung, findet den Kern in allen Erfahrungen, achtet die heilige Gränze des menschlichen Strebens, empfindet die süße Erwartung des Anschauens, findet wohlgethan, was Gott thut. Wo sie die rechte sein kann, darf sie nicht fehlen; sie macht erst die Väter zu Vätern. 3) Welche große Mahnung und welch ein herrlicher Trost darin enthalten sei? Manches bessert sich mit den Jahren, der Grundirrthum, das Irren von Gott nicht. Der eigene Wille, die ungläubige Gesinnung brechen sich nicht an den bloßen Ereignissen von selber; bis zu schauderhafter Höhe und Entschiedenheit gedeiht der geheime Wille des natürlichen Menschen; lieber in Sünden sterben als sich bloß, jämmerlich, blind und arm dem einzigen Mittler, dem Sieger am Kreuze darzustellen. Kennt ihr Ihn noch, kennt ihr Ihn wieder? Laßt Euch überwinden, so werdet ihr siegen; Seine Erkenntniß verjüngt Euch gleich Adlern, macht weise, setzt allem Wissen und Erfahren die Krone auf, den Glauben an die ewigen Worte. — Des göttlichen Worts Erinnerung an die Jugend, daß sie den Bösewicht überwunden habe. Betrachtet's 1) als einen Glückwunsch zu ihrem Antheile am Siege Christi, doch zugleich als eine dreifach prüfende Frage nach der Wahrheit ihres Christenthums. Nach Christi Sieg liegt die Zeit des blos streitigen Kampfs zwischen Tod und Leben der Menschheit, die Zeit der unüberwindlichen Sünde, der unermeßlichen Fortschritte des Verderbens weit zurück. Wo ihr auch schon Angst habt oder noch Angst in dieser Welt, sollt ihr getrost sein; ihr sollt wissen, daß ihr eine versöhnte Welt betretet, und in einem ewigen Frieden steht, einer Seligkeit theilhaft, einer Freiheit, die nicht erst zu erkämpfen noch zu erdichten, sondern im wahren Glauben zu ergreifen und zu genießen habt. Da gilt es der Nachfrage nach dem Glauben an dieses Wort — da die Neigung vorhanden ist, dem nicht mehr zu glauben, was die Väter glaubten; Viele, Alle glauben, für den kindlichen Glauben mit hoher Einbildung von der unverschwundenen Schönheit der Welt, von der Macht des menschlichen Geistes, von der Unschuld und Güte des menschlichen Herzens sich zu entschädigen, — Nachfrage nach der Erkenntniß dieser Wahrheit, nach der Entscheidung und Bekehrung des Herzens, ob der Wille der obere ist, der da sagt: Wie sollt' ich ein so groß Uebel thun und wider meinen Gott sündigen! Ob ihr wissend oder unwissend im Banne des Fürsten dieser Welt steht, untüchtig zu wahren Berufsgeschäften. 2) Als einen Aufruf zum Widerstande und zugleich als eine Zusage des Beistandes. Hier gilt's eure Kampflust, eure Ehre, eure Selbstständigkeit, die ihr so Eile habt, Männer zu sein. Manche Widersacher gibt's schon im äußeren Leben, die mehr als einmal, immer wieder kommen; führt die unsichtbaren Kriege, die geistigen. Es ist sonst gut, wenn ein Mensch sein Joch getragen hat in seiner Jugend, um wie viel mehr, wenn dieses Joch! so gewinnt ihr Aussicht in eure Zukunft, die klar und rein ist, so verwendet ihr die Zeit eurer vergänglichen Jugend, um eine ewige bleibende euch anzueignen, sorget heute für morgen und immerdar, bis ins Gericht; Alles ist Euer. — — Hast du mit der Welt gebrochen? 1) Bist du etwa noch völlig in ihre Lust verstrickt? 2) Bist du darüber ins Klare, daß es unmöglich ist, Gott und die Welt zugleich zu lieben? 3) Bekämpfst du siegreich täglich die dich versuchende Lust der Welt? — Wie steht der Christ zur Welt? 1) Er weiß, daß ihre Lust ohne alle Ausnahme Sünde ist (V. 16), und zwar eine Sünde, bei der es unmöglich ist, ein Christ zu sein (V. 15), und eben darum 2) meidet und flieht er sie (V. 15). — Erwäget, wie wenig sich die Liebe zur Welt mit aufrichtiger Bekehrung zum Herrn verträgt! 1) Diese fordert mit Nothwendigkeit Verleugnung der Welt mit ihrer Lust; 2) bei ihr hat man die Kraft zur Ueberwindung der Welt; 3) sie ist selbst ein fortgesetzter Kampf mit den Versuchungen der Welt. — Wie schmachvoll es ist, wenn ein Christ der Weltlust fröhnt. 1) Er begibt sich damit in den Dienst der weltlichen Eitelkeit, wird 2) ein Feind Gottes und 3) geht mit der Welt verloren. (L. in Gesetz und Zeugniß v. J. 1860.)

7. Warnung und Trost wider den Antichrist.

Schilderung seiner Vorläufer, deren Auftreten in die letzte Zeit weist (18—23). Ermahnung der Gläubigen zur Beständigkeit, bei der Gewißheit über den Besitz der Wahrheit und ewigen Lebens (24—28).

Kap. 2, 18—28.

18 Kindlein, letzte Stunde ist's, und wie ihr gehört habt, daß [1]) ein [2]) Widerchrist
kommt, so sind auch jetzt viele Widerchristen entstanden, woraus wir erkennen, daß eine
19 letzte Stunde ist. — Von uns gingen sie aus, aber sie waren nicht von uns; denn
wenn sie von uns waren, so wären sie bei uns geblieben; aber — auf daß sie offen-
20 bar wurden, daß nicht Alle von uns sind. — Und ihr habt Salböl von dem Heiligen
21 und wisset Alles [3]). — Nicht habe ich euch geschrieben, weil ihr die Wahrheit nicht
wisset, sondern weil ihr sie wisset und daß Alles, was Lüge ist, nicht aus der Wahrheit
22 ist. — Wer ist der Lügner, wenn nicht der da leugnet, Jesus sei nicht der Christ?
23 Dieser ist der Widerchrist, der da leugnet den Vater und den Sohn. — Jeder, der

1) V. 18. ὅτι nach ἠκούσατε hat BC., auch Cod. Sin. Est lectio difficilior.

2) V. 18. Der Artikel vor ἀντίχριστος fehlt BC. und Cod. Sin., wo er erst später beigeschrieben worden ist. Würde kaum weggelassen worden sein, wenn er dagewesen wäre.

3) V. 20. Statt πάντα haben B und Cod. Sin. πάντες. Auguſt.: ut ipsi vobis manifesti sitis.

den Sohn leugnet, hat auch nicht den Vater; wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater [4]). — Ihr, was ihr von Anfang gehört habt, das bleibe in euch. Wenn in 24
euch bleibet, was ihr von Anfang gehört habt, so werdet auch ihr in dem Sohne
und dem Vater bleiben. — Und das ist die Verheißung, welche Er selbst uns [5]) ver- 25
heißen hat, das ewige Leben. — Das habe ich euch geschrieben von denen, welche euch 26
verführen. — Und ihr — das Salböl, das ihr empfangen von Ihm, bleibt in euch — 27
und ihr habt nicht nöthig, daß Jemand euch lehre, sondern wie das Salböl von Ihm [6])
euch lehret über Alles, und wahr ist und nicht Lüge ist, und wie es euch gelehrt hat,
so bleibet [7]) in Ihm! — Und nun, Kindlein, bleibet in Ihm, damit, wenn [8]) Er offen- 28
bar wird, wir getrosten Muth haben [9]) und nicht zu Schanden werden von Ihm weg
in Seiner Zukunft. —

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Zusammenhang. In der individualisirten Anrede (V. 12—14), welche ebenso die Warnung und den Trost wider die Weltliebe (V. 15—17) einleitet, als die folgende Warnung und Trost wider den Antichrist (V. 18—28), liegen die Grundlagen für diesen Abschnitt. Knüpfte der erste an den Schlußsatz insbesondere: *νενικήκατε τὸν πονηρόν*, dessen Reich *ὁ κόσμος* ist, so dieser an *ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς, τὸν πατέρα, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει*. Zugleich schließt an das *ὁ κόσμος παράγεται* V. 17 das Folgende an mit seinem vorangestellten *ἐσχάτη ὥρα ἐστίν* V. 18. Indem vor der Lüge gewarnt wird, die gegen den Grundpfeiler ewiger Wahrheit, Christi Herrlichkeit, angeht, und auf die dadurch versuchte Vernichtung der Verheißung ewigen Lebens gewiesen, schließt nun der Abschnitt ab, der mit dem Lichtwesen Gottes und dem Lichtwandel der Gläubigen begann (1, 5 ff.).

2. Die Anrede *παιδία* V. 18 ist auf alle Leser zu beziehen und fordert, das Folgende als zur ganzen Gemeinde geredet anzusehen (gegen Bengel). Unbegreiflich ist es, wie Ebrard wegen des eigenthümlich kindlichen Charakters dieses Abschnittes meint, hier seien nur die Kleinen, die Kinder zu verstehen.

3. Die letzte Stunde V. 18. Dieser wichtige, schwere, vieldeutige und mannichfach verstandene Begriff ist nur aus dem ganzen neutestamentischen Sprachgebrauch und dem Complex der im N. T. klar vorliegenden Anschauungen heraus zu verstehen und zu erklären. Es genügt nicht auf Lange zu Matth. 24., Moll zu Ebr. 1, 1., Frommüller zu 1 Petr. 1, 5 und 20 zu verweisen. Zu vergleichen ist besonders Riehm: Lehrbegriff des Hebräerbriefs S. 72 ff. und 204 ff. und Düsterdieck ad h. l. — Die Vorstellung von zwei Weltzeiten wurzelt in dem alttestamentischen Begriffe: בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, welcher in prophetischen Stellen von dem Segen Jakobs (Gen. 49, 1) an, insbesondere bei Jeremias, immer wieder kehrt, und „die späteste Folgezeit, über welche hinaus das Auge nicht weiter bringt" (Hitzig zu Mich. 4, 1), bezeichnet, also mit „am Ende der Tage" ganz gut übersetzt wird. Bei den Propheten ist's fast nur Ausdruck für Bezeichnung der messianischen Zeit. Die LXX übersetzen's mit *ἐν ἐσχάταις ἡμέραις* (Jes. 2, 2), *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* (Gen. 49, 1), *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν* (Num. 24, 14), *ἐπ' ἐσχάτῳ τῶν ἡμερῶν* (Deuter. 4, 30), *ἔσχατον τῶν ἡμερῶν* (Deuter. 31, 29). Daher stammt nun zunächst die talmudische und rabbinische Vorstellung von dem עוֹלָם הַזֶּה und dem עוֹלָם הַבָּא; innerhalb dieser zwei Weltzeiten sind die יְמוֹת הַמָּשִׁיחַ, die Tage des Messias, die eigentlich messianische Zeit, welche bald zu jener, bald zu dieser Weltzeit gerechnet wird, also nach dem Ende der Tage, oder vor demselben, oder das Ende der Tage selbst sein kann. Der Herr selbst unterscheidet *ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι* und *ἐν τῷ μέλλοντι* (Matth. 12, 30), *ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ* und *ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ* (Marc. 10, 30. Luc. 18, 30); aus Luc. 20, 34 f. (*οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γαμοῦσιν — οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν*) geht mit dieser Unterscheidung zugleich auf das bestimmteste hervor, daß die der zweiten Erscheinung Christi in der Herrlichkeit vorangehende, von der ersten Erscheinung Christi im Fleisch beginnende irdische Entwickelungsperiode des Gottesreiches zur ersten Weltzeit gehört und die zukünftige Zeit die Zeit des vollendeten Gottesreichs ist. Demgemäß ist *ἡ ἐσχάτη ἡμέρα* (Joh. 6, 39. 40. 44. 54. 11, 24. 12, 48) der Tag der Todtenauferstehung und des Gerichts, der letzte Tag der ersten Weltzeit und der Uebergang zur zweiten. Der Wendepunkt zwischen beiden Weltzeiten ist die Zeit der Wiederkunft Christi zum Gericht, *ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος* (Matth. 13, 39 f. 49. 24, 3. 28, 20). — So stellt auch Paulus zunächst *ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ* dem *ἐν τῷ μέλλοντι* gegenüber und die Leiden *τοῦ νῦν καιροῦ* in Gegensatz der *μέλλουσα δόξα* (Röm. 8, 18) und läßt (Tit. 2, 12 f.) die Christen *ἐν τῷ νῦν αἰῶνι* leben in Erwartung der seligen Hoffnung

4) V. 23. Der Schlußsatz: *ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει* findet sich Cod. Sin. und ABC. etc. und die Parallele 2 Joh. 9, wie die Johanneische Weise, antithetisch zu verfahren, fordern denselben.

5) V. 25. *ἡμῖν* von AC. Cod. Sin. u. a. geboten; der Context rechtfertigt den Uebergang in die kommunikative Rede.

6) V. 27. *τὸ αὐτοῦ χρῖσμα* nach C. Cod. Sinait. vielen Uebersetzungen (Syr.: unctio quae est a deo) und KVV. statt *τὸ αὐτὸ χρῖσμα* ABGK. und griech. KVV. — Cod. Sin. liest eigentlich *πνεῦμα*, später ist *χρῖσμα* korrigirt. B. liest *χάρισμα*.

7) V. 27. *μένετε* bei ABC. Cod. Sin. der Lesart *μενεῖτε* vorzuziehen, aus äußern und innern Gründen.

8) V. 28. *ἵνα ἐὰν* bei ABC. Cod. Sin. statt *ἵνα ὅταν*.

9) V. 28. *σχῶμεν* — bei B. und im Cod. Sin. ist's zu *ἔχωμεν* als Korrektur gesetzt.

und Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes und unsers Heilandes Jesu Christi. Die ἔσχαται ἡμέραι, in denen καιροὶ χαλεποὶ sein werden (2 Tim. 3, 1), und die ὕστεροι καιροί (1 Tim. 4, 1) bezeichnen die der Parusie unmittelbar vorausgehende Zeit, wie αἰῶνες οἱ ἐπερχόμενοι Eph. 2, 7. Während nach Paulus die Christen noch in der ersten Weltzeit leben, äußerlich, sind sie doch ethisch über sie hinaus, und es wird dieser Weltzeit Charakter als mit Unsittlichkeit und Gottentfremdung behafteter hervorgehoben Röm. 12, 2. 1 Cor. 2, 6. 8. 3, 18. 2 Cor. 4, 4. Gal. 1, 4. Eph. 2, 2. 2 Tim. 4, 10. Er sah auch die erste Weltzeit als eine seit der ersten Erscheinung Christi zu Ende gehende an; daher τὰ τέλη τῶν αἰώνων (1 Cor. 10, 11) eingetreten seien. Ob er die zweite Erscheinung in Kürze erwartete, ist hier nicht Gegenstand der Untersuchung. — Petrus sieht seine Zeit als die ἔσχαται ἡμέραι an (Act. 2, 17) und setzt die erste Erscheinung Christi ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων (1 Petr. 1, 20. vgl. V. 5: ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ oder τῶν ἡμερῶν (2 Petr. 3, 3. vgl. Jud. 18). — Ebenso Jakobus: (5, 3: ἐν ἐσχάταις ἡμέραις). — Der Hebräerbrief läßt ebenfalls mit der ersten Erscheinung Christi den Schluß der ersten Weltzeit beginnen (1, 1). Aber mit der συντέλεια τῶν αἰώνων bezeichnet er den Wendepunkt der zwei Weltzeiten 9, 26; diesen findet er nun in dem Opfertode Christi um der bedeutenden Folgen desselben willen (10, 14. 11, 39. 40), indem, was ewig ist, nun vorhanden ist (Χριστὸς — ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν 9, 11. vgl. V. 14. 10, 1, 18. 6, 5. 12, 22). Der Anfang der neuen Zeit ist eingetreten, aber erst der ideale, objektive; da der αἰὼν μέλλων der δύναμις nach schon jetzt in den Erlösten vorhanden ist, aber erst mit der Wiederkunft Christi in die ἐνέργεια treten wird (13, 14), so daß äußerlich doch die erste Weltzeit noch fortdauert, unsere Zeit also nur Uebergangszeit ist; hier ist für die ethische Auffassung dieser Begriffe der Berührungspunkt dieses Briefs mit den Anschauungen des Paulus. — Innerhalb dieser Anschauungen ist nun des Johannes: ἐσχάτη ὥρα ἐστίν zu verstehen. Daß da ὥρα steht und nicht ἡμέρα, der Tag, dem vor Gott tausend Jahr gleich sind (Psalm 90, 4. 2 Petr. 3, 8), weist auf ein besonderes Moment, und daß der Artikel fehlt, läßt dasselbe unbestimmt. Man muß an einen Abschnitt aus den letzten Tagen oder Zeiten denken, in welchem deren Charakter konzentrirt hervortritt, und da die ἐσχάτη ἡμέρα im Evangelio besonders auf die κρίσις hinweist, an besonders kritische Erscheinungen. Ist nun zu übersetzen: letzte Stunde ist's, so paßt der Hinweis auf den und die Widerchristen ganz vortrefflich gemäß den Ankündigungen vom Kommen falscher Propheten und Lehrer zur Versuchung und Prüfung, so daß an ihnen sich schon eine Scheidung der wahrhaft Gläubigen von den falsch Gläubigen vollzieht. Vgl. Matth. 24, 24 ff. 1 Tim. 4, 1 ff. 2 Tim. 3, 1 ff. — Demnach ist weder ὥρα = Jahreszeit, so daß an winterliche Weltjahreszeit zu denken sei (Scholiast. II), noch ἐσχάτη = χειρίστη (Oekumen, Schöttgen: tempora periculosa, pessima et abjectissima, Carpzov u. A.), was ja auch 2 Tim. 3, 1 nicht zuläßt. Mit Bengel die letzte Stunde des Greisenalters Johannes zu verstehen (ultima, non respectu omnium mundi temporum, sed in antitheto puerulorum, ad patres et ad juvenes), ist ein singulärer Nothbehelf, um den Johannes vor dem Irrthum zu bewahren, als sei seine Weißagung von der letzten Stunde unerfüllt geblieben. Auch kann ἐσχάτη ὥρα nicht die unmittelbar der Zerstörung Jerusalems vorangehende Zeit sein (Socin, Grotius); so chronologisch ist ja die letzte Zeit gar nicht zu fassen. Es ist auch nicht einmal gerechtfertigt, um V. 8, wo von der σκοτία, und V. 17 willen, wo vom κόσμος prädizirt wird: παράγεται, womit nur der beiden inhärirende Charakter der Vergänglichkeit markirt wird, die Behauptung aufzustellen, daß Johannes im Vorgefühle der Parusie schreibe (Huther), da er nur unter den Eindrücken und im Gefühle der Vergänglichkeit der Mächte dieses ersten Weltalters schreibt, und daß er die Nähe der Parusie hiemit markire (Lücke, Neander, Baumgarten-Crusius, Gerlach, Ebrard, Huther). Deßhalb wird mit Düsterdieck zu sagen sein: Johannes habe „gar keine chronologische, sondern nur eine reale Bestimmung geben wollen", wie das ἐὰν φανερωθῇ (V. 28) bestimmt andeutet, da ὅταν kaum die richtige Lesart ist. „Der prophetische Gehalt der apostolischen Aussage ist wahr", „die zeitliche Dehnung von dem realen Anfange (die Zerstörung Jerusalems, durch die Johannes sich nicht irren läßt, deren weltgeschichtliche und weltgerichtliche Bedeutung ihm fest steht) bis zu dem faktischen Ende der Wesen", ist wohl eher gar nicht als zu kurz gemessen. Es ist eben die vom Heiland in der Knechtsgestalt eingeleitete und von Ihm beherrschte erste messianische, die erste Weltzeit abschließende Uebergangszeit die ἐσχάτη, in welcher aus den besondern Nöthen, Gefahren und Kämpfen und durch sie hin in die verheißene Zukunft der zweiten Weltzeit der Herrlichkeit geführt wird. In dieser Uebergangszeit gibt's nun besondere Entwickelungsstunden, deren eine jetzt eben ist. Der Ausdruck ἐσχάτη ὥρα ist daher prophetisch, eschatologisch zu fassen und hat einen reichsgeschichtlichen Werth, auch eine historische Beziehung auf die Parusie Christi, als den Anfang der zweiten Weltzeit, aber keine chronologische Beziehung auf den Zeitpunkt des Eintritts dieser Parusie. — Beachtlich bleibt Calvin's Erklärung: ultimum tempus, in quo sic complentur omnia, ut nihil supersit praeter ultimam Christi revelationem, und im Hinblick auf den fehlenden Artikel Besser's Ansicht: die Zeit vor einer besondern Offenbarung der richterlichen Herrlichkeit Christi, in welcher sich die letzte Stunde vor dem allgemeinen Endgerichte vorbildet.

4. Der und die Antichristen V. 18. — 1) Das Wort ἀντίχριστος kommt nur hier, V. 22. 4, 3. 2 Joh. 7 vor und ist seine Bedeutung zunächst auf philologischem und dann auf exegetischem Wege zu suchen. 2) Es kann das ἀντὶ ebensowohl Feindschaft, als Stellvertretung bezeichnen. Im ersten Falle ist es der Widersacher Christi, der Widerchrist, im zweiten Falle der After- oder Pseudochrist. So ist ἀντίτυπος ein τύπος, der einem andern τύπος entgegengesetzt ist, und ἀντίλυτρον ein λύτρον, das für Etwas gezahlt oder geleistet wird. So ist ἀντίθεος bei Homer göttergleich, wird aber von Andern an einigen Stellen auch gottwidrig erklärt; ein Wort kann also in beiderlei Weise gebraucht werden. Aber kein Wort kann an einer Stelle zugleich beide Bedeutungen

haben; deßhalb darf man nicht die Bedeutung von Wider- und Afterchrist kombiniren, wie Huther („der Feind Christi, der unter dem lügnerischen Schein, der wahre Christus zu sein, das Werk Christi zu zerstören trachtet") will, obwohl zuzugeben ist, daß der Feind Christi zugleich mit der Prätension auftritt, Ihn ersetzen, an Seine Stelle treten zu können, und der Afterchrist sich an Seine Stelle setzt in Feindschaft wider Ihn. Offenbar sind aber ἀντίχριστοι mit diesem Doppelsinn nicht aufzufassen. Noch weniger wird man aber mit Sander das Wort im Singular voran als Pseudochrist, als Nachäffer, im Plural aber gleich unmittelbar darauf als Feinde Christi erklären dürfen. Weiter kommt man auf rein sprachlichem Wege nicht, als daß man diese Möglichkeit hat, entweder den ersten oder den andern Sinn hier anzunehmen. 3) Festzuhalten ist, daß mit dem Worte Personen zu verstehen sind. Bei dem Plural, ἀντίχριστοι, fordert solches V. 19: ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν, οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενήκεισαν μεθ' ἡμῶν. Sind aber die ἀντίχριστοι Personen, ist's ἀντίχριστος auch; das fordert schon ἔρχεται. Demnach ist Bengel's Erklärung unrichtig: sive id vocabulum phrasis apostolica, sive sermo fidelium introduxit, Johannes errores, qui oriri possent, praevisurus, non modo antichristum, sed etiam antichristos vult dici: et ubi antichristum vel spiritum antichristi vel deceptorem et antichristum dicit, sub singulari numero omnes mendaces et veritatis inimicos innuit. Quemadmodumque Christus interdum pro Christianismo (wo?), sic antichristus pro antichristianismo sive doctrina et multitudine hominum Christo contraria dicitur. Antichristum jam tum venire, ita assentitur Johannes, ut non unum, sed multos, id quod amplius quiddam et tristius esse censet, antichristos factos esse doceat. Saepe totum genus eorum, qui bonam aliquam aut malam indolem habent, singulari numero cum articulo exprimitur (Matth. 12, 35. 18, 17 ꝛc.). Igitur antichristus sive antichristianismus ab extrema Johannis aetate (s. oben: die letzte Stunde = Greisenalter!) per omnem seculorum tractum se propagavit et permanet, donec magnus ille adversarius exoritur. Ihm folgen Lange, Baumgarten-Crusius, Besser u. A. 4) Ein Gesetz geschichtlicher Entwickelung, eine feste reichsgeschichtliche Ordnung liegt hier vor. Es handelt sich um ἐσχάτη ὥρα, woran sie zu erkennen ist; es ist die Rede vom ἀντίχριστος ἔρχεται und dem ἀντίχριστοι γεγόνασιν, von dem, was νῦν geschehen ist, und von dem, was noch zu erwarten steht, und was angekündigt ist (ἠκούσατε): **Und wie ihr** (durch apostolische Verkündigung) **gehört habt, daß ein Antichrist komme, so sind auch jetzt viele Antichristen entstanden** (καὶ νῦν — γεγόνασι). Da ist keineswegs mit Bengel ein ita est vor καθὼς ἠκούσατε einzuschieben; auch ist das Präsens ἔρχεται mit γεγόνασι nicht in eine Linie zu stellen, so daß der Antichrist nun kommt und da ist, wie jene auch aufgetreten sind. Auch darf man ἔρχεται und γεγόνασι, der Zeit nach gleichgestellt, nicht nur so unterscheiden, daß jener aliunde kommt, diese aber ex nobis gekommen sind. Mit γεγόνασι, sie sind geworden, entstanden, werden die Widerchristen als geschichtliches Produkt bezeichnet, auf welche die in der Zeit wirksamen Mächte um sie her gewirkt haben. Es ist also nicht gleich coeperunt esse (Erasmus), sondern: sie sind geworden, da. — Unrichtig übersetzt Ebrard ἔρχεται mit: ist zukünftig, obwohl er richtig erklärt: wird nicht erscheinen. Das Zukünftige wird durch den Begriff des Kommens markirt, und das Präsens macht das gewisse Eintreten bemerklich. Demnach sind die ἀντίχριστοι früher da, als ἀντίχριστος; dieser kommt aber sicher nun nach, und was in jenen als den προδρόμοις vereinzelt, unentwickelt, schwächlich erscheint, wird von diesem als Einzelpersönlichkeit zusammengefaßt und entwickelt in kräftiger Gestalt. Es vertieft sich die Bosheit und der Gegensatz gegen Gott und Christus entwickelt sich gleichfalls im Laufe der Zeit, so gewiß, daß an dem Dasein vieler Widerchristen auf eine Zusammenfassung und Gestaltung dieses Wesens in einer Persönlichkeit bestimmt hingewiesen werden kann, welche ein Moment ist in der letzten Zeit und Stunde. — 5) Die ἀντίχριστοι gehen aus der christlichen Gemeinde hervor, sind erst selbst Christen gewesen (ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν V. 19). Aus der Reihe der Christen geht dann natürlich auch der ἀντίχριστος hervor, auch ein Mensch. Es ist also darunter nicht Satan selbst zu verstehen, wie Pseudohippolytos und Theodoret thun; der Gedanke, daß Satan Mensch werde, ist unvollziehbar, da nur das ewige Wort, das Ebenbild des Vaters, zu dem der Mensch geschaffen worden ist, Mensch werden kann. — 6) Die Antichristen leugnen, daß Jesus der Christ sei (22. 4, 3. 2 Joh. 7); Er sei nicht im Fleisch gekommen, sei nicht Gottes Sohn, von Gott (4, 14 f., 5, 5 ff. 20 f.). Die Lehre ist Leugnen der Wahrheit, Lüge, sie selbst sind Lügner und nach Joh. 8, 44 Kinder des Teufels, des Vaters der Lüge (3, 3—10). Treffend bemerken die Griechen: ὁ ψεύστης, ἐναντίος ὢν τῇ ἀληθείᾳ, ἤτοι τῷ χριστῷ, ἀντίχριστός ἐστιν (Theophylakt) und: ὁ ψεύστης τὸ τοῦ διαβόλου ὄνομα (Scholiast II). Die und der Antichrist sind „in einem ausdrücklichen Zusammenhang mit dem Satan" (Düsterdieck) aufzufassen und deßhalb in diesem Wort hier nicht die Stellvertretung, sondern der feindliche Gegensatz hervorzuheben, aber freilich in eminenter Weise und Kraft; der Antichrist ist ein Rüstzeug Satans in höchster Potenz. Auszuschließen ist daher die Erklärung bei Irenäus, Hippolytus, Cyrill u. A., der Antichrist sei tentans semet ipsum Christum ostendere, der Christum nachäffe. — 7) Der Vergleich mit 2 Thess. 2, 1 ff. (vergl. Hofmann, Heilige Schrift I. p. 307 ff.) fordert die Erklärung. Dem Namen bei Johannes ἀντίχριστος entspricht der Paulinische ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα zur Markirung der Feindschaft unter Hinweisung auf seine Prätension, Gott ersetzen zu können (ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι, ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἐστὶν θεός). Johannes stellt das πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου dem πνεῦμα τοῦ θεοῦ entgegen, Paulus nennt ihn ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, ὁ ἄνομος, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας. Seinem Erscheinen geht ebenfalls eine ἀποστασία und er selber der παρουσία τοῦ κυρίου ἡμῶν vorher, wie bei Johannes. Bei dieser Uebereinstimmung ist aber ein Unterschied nicht zu übersehen: Johannes redet viel allgemeiner, unbestimmter, Paulus hebt die Persönlichkeit des Gefürchteten

und Fürchterlichen schärfer und sein Nahen viel bestimmter hervor. Doch weist er auch auf τὸ κατέχον und ὁ κατέχων als eine Macht hin, welche von einer lebendigen Person geübt wird, und erinnert daran, daß zum Heile der Gemeinde Jener aufgehalten, sein Hervortreten verschoben wird; damit ist aber wieder, wie bei Johannes, auf geschichtliche Entwickelung hingewiesen. — Hält man das Alles fest, so sind zuerst alle Erklärungen abzuweisen, welche sich auf ein einzelnes historisches Faktum oder eine einzelne Persönlichkeit beschränken und dieses Apostelwort als Prophetie einer kirchengeschichtlichen Thatsache fassen. So beziehn's namentlich die Griechen und nach ihrem Vorgange viele Andere (Augustin, Luther, Calvin ꝛc.) auf Häretiker oder Häresiarchen: Simon Magus, Cerinth, Ebion, Gnostiker oder Basilides, Valentin u. A., Nikolaiten (Apoc. 2, 6), Diotrephes (3 Joh. 9), Hymenäus und Philetos (2 Tim. 2, 17); Grotius gar auf den Barkochba, Calov auf Muhamed, Luther art. schm. tract. de pot. et prim. papae §. 39 (vgl. Melanthon Apol. art. VII und VIII, §. 23. XV, §. 18) auf den Papst, Katholische auf Luther. Das ist Alles willkürlich und ungerechtfertigt und beschränkt nicht blos das prophetische Wort in seinem Werth, es nimmt ihm sogar das Prophetische, als ob's nicht noch gälte. Sodann aber wird die moderne Erklärung abzuweisen sein, als ob (nach rationalistischen Dogmatikern, auch Lücke, de Wette, Neander) die Idee, „daß mit der Entwickelung des Christenthums zugleich das Böse sich in seinem Kampfe wider Christus allmählich immer mehr steigern werde, bis es zuletzt, wenn es zu seinem höchsten Gipfelpunkte gelangt ist, durch die Macht Christi vollkommen besiegt wird", aus der hier gegebenen Form müsse herausgeschält und diese als Hülle könne fallen gelassen werden. Es ist vielmehr Idee und Form festzuhalten und ein immer wieder in historischen Erscheinungen hervortretendes Gesetz aus der reichsgeschichtlichen Entwickelung auf und bis zu dem Ende der messianischen, kirchlichen Zeit hier ausgesprochen, und zwar so bestimmt, daß Johannes nachdrücklich schließen kann: **Woraus wir erkennen, daß eine letzte Stunde ist.** An dem Erscheinen der vielen ἀντίχριστοι wird erkannt, daraus (ὅθεν) als bestimmter Prämisse geschlossen, daß es vorwärts geht auf die Parusie hin, der die Zusammenfassung des widerchristlichen Wesens vorangeht, das natürlich vorher treibt und wuchert in Verschiedenen nach seinen verschiedenen Seiten. —

5. Verhältniß der Antichristen zu der Gemeinde. V. 19. Voran steht die Thatsache: **Von uns gingen sie aus.** Mit ἡμῶν ist am nächsten und natürlichsten der Apostel und die Leser, also die Gemeinde gemeint; sie ist mit παιδία angeredet, bei ἠκούσατε zu verstehen. Man hat nicht an Juden (Grotius, Rickli), noch blos an die Apostel (Spener, Besser), aber auch nicht die Gemeinde mit Ausschluß der Kinder (Ebrard) zu verstehen. Abgesehen von der Form ἐξῆλθαν, welche gerade bei diesem Verbum gar nicht selten ist im N. T. (Winer p. 68 u. 69), ist der Sinn mannichfach: prodire, exire, egredi, secedere. Zwei Begriffe spielen in einander: der Ursprung und die Trennung, das Hervor- und das Weggehen. Das Wesen der ἀντίχριστοι, die in der ἀποστασία begriffen, nicht μεμενήκεισαν μεθ' ἡμῶν, fordert, das Wort mit secesserunt, evaserunt zu übersetzen (Augustin, Beda, Erasmus, Lücke, Düsterdieck, Ebrard, Huther). Prodierunt (Vulgata u. A.) faßt nicht richtig den Ursprung der Antichristen auf und markirt nur den Ursprung. Mit ἐξῆλθαν ist nicht auf ihre Entwickelung und Entstehung, nur auf ihre Trennung, ihren Abfall gewiesen, der nach ἐξ ἡμῶν eben als Abfall von der Gemeinde anzusehen ist; freilich γεγόνασιν sind sie innerhalb der Gemeinde, aus der sie nun ausgeschieden sind. Das wird „durch die nachdrucksvolle Voranstellung des ἐξ ἡμῶν" (Huther) bezeichnet; denn hier bei dem Verbum ἐξέρχεσθαι bezeichnet ἐξ ἡμῶν nur den Kreis, die Gemeinschaft, aus der sie heraus getreten sind. „Wie weit diese Ausscheidung sich förmlich vollzogen habe, sagt Johannes nicht; doch liegt in ἐξῆλθαν, daß sie nicht blos der apostolischen Lehre (Beza: ad mutationem non loci, sed doctrinae pertinet), sondern denen, welche sich durch die treue Bewahrung des ungefälschten Evangeliums als die Kinder Gottes bewiesen, gegenüber getreten waren" (Huther). — **Aber sie waren nicht von uns.** Mit εἶναι ἐξ ἡμῶν ist das innere Verhältniß bezeichnet. Da verbindet sich mit dem Begriff des Ursprungs der der Zugehörigkeit, Verwandtschaft. Durch ἀλλὰ (ἄλλα, Win. p. 392) wird der scharfe Gegensatz von ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν und ἐξ ἡμῶν ἦσαν hervorgehoben. In jenem tritt nur das äußere Her- und Hervorkommen, in diesem die innere Verwandtschaft hervor; jenes ist gerade hier ohne dieses; durch jene Thatsache wird gerade dieses innere Verhältniß geleugnet. Beides, Ursprung, Herkommen und Verwandtschaft, Zugehörigkeit liegt in εἶναι ἐκ τοῦ πατρός, ἐκ τοῦ κόσμου (V. 16) und in ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ θεοῦ (Joh. 8, 42. 16, 28., während Joh. 13, 3: ἀπὸ θεοῦ, 16, 27: παρὰ τοῦ θεοῦ das Erste bezeichnet). Hier aber stellt Johannes eben Beides scharf gegenüber und schließt eins durch das Andere aus, so daß er noch hinzufügt: **Denn wenn sie von uns waren, so wären sie bei uns geblieben.** Sie sind also μεθ' ἡμῶν gewesen, gehörten also den Christen an, lebten unter den Christen und mit ihnen, waren äußerlich Christen und als Christen anzusehen. Obwohl sie μεθ' ἡμῶν waren, waren sie doch nicht ἐξ ἡμῶν, denn in diesem Falle wären sie μεθ' ἡμῶν geblieben. Ueber das sehr häufige Fehlen des Augments beim Plusquamperfekt siehe Winer 67 f. Ueber den dogmatischen und ethischen Gehalt dieser Stelle der dogmatischen und ethischen Grundgedanken namentlich sub 4. und 5. — **Aber — auf daß sie offenbar wurden, daß nicht Alle von uns sind.** Hier ist eine unvollständige und verschlungene Satzbildung. Nach ἀλλὰ ist natürlich aus dem unmittelbar Vorhergehenden hinzuzudenken: sie sind nicht bei uns geblieben, auf daß — (Huther, Winer Gramm. p. 282 und 528, wo die entsprechenden Beispiele Joh. 13, 18: ἐξελεξάμην, ἀλλ' (ἐξελεξάμην) ἵνα —, 15, 25: μεμισήκασιν —, ἀλλ' (μεμισήκασιν) ἵνα —). Im Allgemeinen hätte man γέγονε τοῦτο zu suppliren; dieses aber würde ja seine eigentliche Bestimmung eben dem Context zu entnehmen haben, wie Joh. 1, 8: ἀλλ' (ἦλθεν) ἵνα — 9, 3: ἀλλ' (er wurde blind geboren) ἵνα —. Sodann hat de Wette ganz richtig darauf hingewiesen, daß zwei Sätze mit einander verschlungen

sind, und Huther dieselben in die rechte Ordnung gebracht, nämlich diese: 1) ἵνα φανερωθῶσιν, ὅτι οὐκ εἰσὶν ἐξ ἡμῶν, 2) ἵνα φανερωθῇ, ὅτι οὐκ εἰσὶ πάντες ἐξ ἡμῶν. Der Austritt der Antichristen ist geschehen, eine Thatsache, die nicht ohne providentielle Absicht sich vollzieht, bei welcher Gott der Herr als Regent und Richter zugleich wirksam ist; daher ἵνα, auf daß, damit. Es soll ein Zweck, nicht eine Folge, wie Lange und Paulus grundlos wollen, markirt werden. Da sollen auch zuerst sie selbst offenbar werden als solche, die nicht in einem inneren ethischen Verhältniß der Verwandtschaft und Zugehörigkeit mit uns stehen, und sodann, daß überhaupt offenbar werde, daß nicht Alle, die in der Gemeinde sind und äußerlich zu ihr gehören (μεθ' ἡμῶν, in ecclesia), auch innerlich zu ihr gehören (ἐξ ἡμῶν, de ecclesia). Es ist οὐ πάντες zu verbinden und nonnulli zu erklären; denn sonst, wenn οὐκ εἰσὶν zu verbinden wäre, die Negation also zum Prädikat gehörte, würde Johannes οὐκ εἰσὶν ἐξ ἡμῶν πάντες geschrieben haben, so daß zu erklären wäre: Alle sind nicht von uns, oder: Keiner ist von uns. In diesem Falle würde etwas von den Antichristen ausgesagt, sie wären in πάντες das Subjekt. Das geht aber nicht wegen der Wortstellung. Es muß erklärt werden: nicht Alle sind von uns, einige nur sind von uns, wenn auch die Meisten. Das kann aber nicht von den Antichristen gesagt werden; denn diese sind Alle nicht wahrhafte lebendige Glieder der Gemeinde, von ihnen ist Keiner wirklich zur Gemeinde gehörig. Sie sind aber eben mit ihrem Ausscheiden ein thatsächlicher Beweis, daß nicht alle Christen (baptizati, vocati) auch wirkliche Christen (electi, fideles) sind und bleiben. „Während in φανερωθῶσιν allein die Ausgeschiedenen als Subjekt gedacht werden, erweitert sich in dem Nebensatze ὅτι — ἡμῶν die Vorstellung, und der Apostel sagt, eben im Hinblick auf Jene, daß überhaupt nicht Alle, die äußerlich der Gemeinde der Christen angehören, auch wirklich Glieder derselben sind" (Düsterdieck). Unstatthaft ist es, mit Socin οὐ πάντες im Sinne von nulli zu nehmen; die Verbindung ist richtig, aber die Erklärung falsch.

6. Zeugniß von der Gabe der Gläubigen. V. 20. 21. **Und ihr habt Salböl von dem Heiligen und wißt Alles.** Die Anrede ὑμεῖς faßt die Leser an, die Gemeinde, aus welcher die Antichristen ausgetreten sind. Sie werden auf eine Gabe gewiesen: ἔχετε. Diese Gabe ist χρῖσμα, unguentum, nicht unctio, wie Vulgata, Augustin, Luther, de Wette, Sander u. A. erklären. Also Salböl. Alludit appellatio chrismatis ad antichristi nomen (Bengel). So ist Johannes auf dieses Wort gekommen, das nur hier und V. 27 vorkommt. Gesalbt wurden auf Gottes Befehl die Könige (1 Sam. 10, 10. 16, 13. 14. Ps. 45, 8), die Priester (2 Mos. 29, 7. 30, 31), die Propheten (Jes. 61, 1), und sowohl in bildlicher Rede, als im geordneten Akt ist das Salböl Symbol des Heiligen Geistes. So ist Christus gesalbet (Act. 4, 27), und zwar mit dem Heiligen Geiste (Act. 10, 38), so auch die Christen (2 Kor. 1, 21 f.). Unter dem Salböl wird der Heilige Geist zu verstehen sein und mit dem: ὑμεῖς ἔχετε χρῖσμα sind die Leser an die große Gabe erinnert, die sie zu Priestern, Königen und Propheten, dem γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον (1 Petr. 2, 9. vgl. 2 Mos. 19, 6. Jes. 43, 20. 21) macht. Man darf diese Gabe des Heiligen Geistes nicht zu einem divinum beneficium cognoscendi ipsas res divinas, quatenus homini est opus (Socin), oder zur auditio evangelii, institutio christiana (Episcopius, Rosenmüller), oder zur docendi auctoritas (Semler), oder zur lebendig fortgepflanzten, von den Aposteln herstammenden, wahren Tradition über Christus, deren Vorzug ist, das Uranfängliche zu sein (Köstlin, Lehrbegr. S. 243), oder zur caritas, quae diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum (Didymus). Und dieses Haben ist eine Gabe ἀπὸ τοῦ ἁγίου, was sie haben, haben sie erst empfangen; daher V. 27: τὸ χρῖσμα — ἐλάβετε. Ἁγός wird Christus 3, 3 genannt, wie er 2, 2 δίκαιος genannt ist; Joh. 6, 69 ist er ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, Act. 3, 14: ὁ ἅγιος καὶ δίκαιος, Apoc. 3, 7: ὁ ἅγιος ὁ ἀληθινός. An Christus, der den Geist ohne Maß empfangen (Joh. 3, 34), und mit dem Heiligen Geiste tauft (Joh. 1, 33) und ihn sendet vom Vater (Joh. 15, 26. Act. 2, 33), ist daher zunächst zu denken: der χριστός macht χριστούς. Unter ἀπὸ τοῦ ἁγίου ist also nicht Gott der Vater (Socin, Episcopius, Rickli, Neander, Besser u. A.), noch der Heilige Geist (Didymus, Grotius) zu verstehen. — Festzuhalten ist, daß über den Zeitpunkt des Empfangs und den Weg der Mittheilung dieses Besitzes durchaus nichts gesagt ist; es heißt nur ἔχετε. Man hat daher kein Recht, hier eine Anspielung auf die Taufe zu finden (Augustin, Beda, Oekumenius), vollends ist der Schluß auf die Unächtheit des Briefs von der Supposition der Anspielung auf einen erst später eingeführten Gebrauch bei der Taufe unberechtigt (Baur). Eher ist es zulässig, an das ἠκούσατε V. 24. vgl. 18 anzuknüpfen und auf die Predigt des Wortes Gottes hinzuweisen (Düsterdieck). Es heißt einfach: Ihr habt —! Somit erinnert Johannes die Leser an eine bedeutende und verantwortungsvolle Gabe, der sie den Antichristen gegenüber sich getrösten und erfreuen können, die sie aber auch gegen diese Widrigen bewahren, gebrauchen und bewähren müssen. Daher ist der Gedanke nach johanneischer Gewohnheit mit καὶ angefügt, ohne einen Gegensatz zu markiren, der in der Sache gegeben ist; er will nur tröstend und warnend fortschreiten. Man hat gar keinen Grund, hier mit Semler eine captatio benevolentiae oder mit a Lapide Entschuldigung wegen der Kürze des Briefs zu finden; noch weniger ist mit Lange „eine gewisse ängstliche Besorgtheit unverkennlich, die sogar Redekünste aufbietet"; auch hat Calvin nicht Recht: modeste excusat apostolus, quod eos tam sollicite admonet, ne putent oblique se perstringi, quasi rudes ignarosque eorum, quae probe tenere debuerant. — Wenn nun hinzugefügt wird: **und wisset Alles**, so ist der nächste Gewinn bezeichnet, den sie von dieser Gabe haben. Bengel bemerkt richtig: et inde. Πάντα ist offenbar Neutrum. Der Syrer übersetzt daher falsch omnes. Wenn πάντα mit Calvin auf loci circumstantiam restringi debet, darf's doch nicht mit Bengel auf ea beschränkt werden, quae vos scire opus est: hoc responso repellendi erant seductores. Noch weniger darf man mit Estius auf die Kirche, die Alles wisse, es beziehen, die Christen aber nur implicite wissen, wenn sie zur Kirche halten. Nach V. 21 ist's im Einklange mit

Joh. 16, 13: τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ (vgl. 14, 26) auf πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν zu beziehen (Huther und die meisten Ausleger). Der Satz οἴδατε τὴν ἀλήθειαν V. 21 ist ja ganz dem οἴδατε τὰ πάντα. — V. 21: **Nicht habe ich euch geschrieben, weil ihr die Wahrheit nicht wisset, sondern weil ihr sie wisset.** Mit ἔγραψα ist hier auf das unmittelbar Vorhergehende V. 19 hingewiesen und nicht an das Evangelium zu denken (Ebrard). Nicht die Unwissenheit und der Mangel an Erkenntniß der Gemeinde ist Motiv zu diesem Brief, gerade im Gegentheil die Erkenntniß und das Vermögen, richtig zu beurtheilen, was geschieht bei ihnen, drängt den Apostel zum Schreiben des Briefs, der da hegen und pflegen will, was seine Gemeinde hat. Lorinus: non ut vos haec doceam, sed ut doctos confirmem. Die ἀλήθεια ist „die von den Aposteln verkündete, den ganzen Lichtwandel der Gläubigen (1, 8. 2, 4) bestimmende, alle Liebe erzeugende, das Leben gewährende, auf Christum gegründete (V. 23 ff.). Was nur in den Umfang dieser Wahrheit gehört, das Alles ist Gegenstand christlicher Erkenntniß, das wissen die Gläubigen Alles" (Düsterdieck). **Und daß Alles, was Lüge ist, nicht aus der Wahrheit ist.** Mit καὶ ὅτι wird nicht an ἔγραψα angeknüpft: und weil — das gibt kein Motiv zum Brief. Der Satz hängt von dem zweiten οἴδατε ab und ist dem αὐτήν koordinirter Objektivsatz: Ihr wißt sie (die Wahrheit) — und daß —. So fast sämmtliche Ausleger. Daher folgt ja V. 22 die Frage: τίς ἐστιν ὁ ψεύστης. Johannes nimmt an, sie wissen, wer Lügner sei, was und woher Lüge sei. Hier ist εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας nicht blos der Ursprung, sondern zugleich die durch den Ursprung bedingte und bestimmte Zugehörigkeit. Natürlich ist auch hier πᾶν — οὐκ nicht als Hebraismus zu erklären (Grotius u. A.) = οὐδέν, da οὐκ offenbar zum Prädikat gehört, sondern: jede Lüge ist nicht aus der Wahrheit, was freilich dann ist: keine Lüge aus der Wahrheit. Die Beziehung auf die Antichristen ist klar und der Sinn offenbar: Alles, was Lüge ist, stammt weder aus der Wahrheit, noch kann's bei der Wahrheit bleiben; es ist nicht zu beklagen, noch hat man sich zu verwundern, daß Widerchristen mit ihren Lügen und Leugnen ausscheiden. Unter ψεῦδος ist also nicht blos Irrthum, sondern der bestimmte Gegensatz der Wahrheit, auch nicht das Konkretum: der Irrlehrer (Lange) zu denken. Woher die Lüge kommt, ist Joh. 8, 44 gesagt: vom Teufel. Die Wahrheit ist von Gott und gottvoll, daher unverträglich mit aller und mit jeder Lüge. — Alle Erkenntniß und Fähigkeit zur Beurtheilung der Erscheinungen ruht auf dem χρῖσμα, dem Heiligen Geist, also auf einer Gabe, und zwar der Gabe, die zuerst den Willen heiligt, das Herz erneuert. Aus der Heiligung kommt's zur Erleuchtung. Das weist auf die starke Mahnung, die bei dem Troste liegt. —

7. Der Gehalt der widerchristlichen Lüge V. 22. 23. **Wer ist der Lügner, wenn nicht der da leugnet, Jesus sei nicht der Christ.** Mit Lebendigkeit geht Johannes in der Fragform von dem auf's Allgemeine bezogenen Abstraktum (πᾶν ψεῦδος) zu dem bestimmten Konkretum (ὁ ψεύστης) wie 5, 4. 5 weiter. Mit einer auf Kinder berechneten katechetischen Frage hat man's hier sicher nicht zu thun (Ebrard). Daher Bengel richtig: ὁ vim habet ad abstractum V. 21 = quis est illius mendacii reus? Der Artikel ist festzuhalten (Luther falsch: wer ist ein Lügner?) und in scharfer Bestimmtheit „der Lügner κατ' ἐξοχήν, d. i. der, in welchem die Lüge sich in konkreter Persönlichkeit darstellt" (Huther) zu verstehen, = ὁ ἀντίχριστος. Aber es ist nicht auf ein einzelnes Individuum, außer dem kein Andrer diesem gleich wäre, zu beziehen, sondern ganz wie 5, 5: ὁ νικῶν generisch oder kollektivisch mit Bezug auf die Gattung der Antichristen zu fassen (Düsterdieck); natürlich faßt sich πᾶν ψεῦδος in Solchem zusammen, wenn man von den Lügen auf anderen Gebieten, der Naturwissenschaften, Geschichte, Jurisprudenz absieht; hier handelt sich's um das Gebiet der Religion, des kirchlichen Lebens. Alle komparativische Erklärungen (Calvin: nisi hoc censeatur mendacium, aliud nullum haberi posse; Socin: mendacium, quo nihil possit esse majus; Grotius: quis potest esse major impostor? Episcopius: enormitas mendacii; J. Lange: mendax praecipuus et periculosior; de Wette: wer verdient mehr den Namen Lügner?) sind nur Abschwächungen der Vorstellung des Apostels. Ganz verfehlt nennt Huther mit Recht die Erklärung Baumgarten-Crusius: Was ist eine Irrlehre anders, als ꝛc. — In dem Satz εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ist εἰ μή nisi, außer; εἰ οὐ, si non, wäre unanwendbar (Win. 425. 428, 5); vgl. 5, 5. Luc. 17, 18. Röm. 11, 15 ꝛc. Die Negation οὐκ in dem Satze: ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ χριστός hätte fehlen können, da ἀρνούμενος vorangeht; es wird aber die Aussage des Lügners, trotzdem daß sie als Ableugnung markirt wird, vollständig notirt, ganz entsprechend dem griechischen Genius. Aehnlich ist Luc. 20, 27. Gal. 5, 7. Ebr. 12, 19. vgl. Kühn. II. p. 410. Win. 532 β). Das Wesentliche, die Spitze der Lüge des Widerchristen, ist: Jesus ist nicht der Christ, der vom Vater verheißene und gekommene Heiland, der λόγος σὰρξ γενόμενος: das ist die gnostische Irrlehre, welche Jesus und Christus nicht unterscheidet, sondern auseinanderreißt und somit den schärfsten Gegensatz gegen das Evangelium von Jesu Christo bildet. Es ist also weder an den jüdischen Unglauben, Christus sei nicht omnium hominum patronus (Semler), noch an die zwei Arten der Häresie zu denken, von welchen die eine das Wort vom Anfang aus diesem Jesus, die andere das Fleisch von dem ewigen Wort wegleugnet (Besser nach Tertullian). Es ist nur von einer Lüge die Rede. — **Dieser ist der Widerchrist, der da leugnet den Vater und den Sohn.** Offenbar ist hier ὁ ἀντίχριστος genannt, der vorher ὁ ψεύστης hieß, und zwar weil der Lügner eben Christum wegleugnet. Diesem Namen fügt Johannes in dem folgenden Satze: ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν „ein neues, die volle unselige Konsequenz jener antichristlichen Lüge darlegendes Moment hinzu" (Düsterdieck); da stößt, wie Luther sagt, Johannes dem Faß den Boden aus. Der Antichrist leugnet auch den Vater weg. Erst leugnet er Christum und von da steigt er zur Leugnung des Sohnes vom Vater und bei dem Vater, und geht nun fort bis zur Leugnung des Vaters selber. Der χριστὸς gehört doch der Geschichte, der Heilsökonomie an. Tiefer greift der Begriff υἱὸς bis in das innerste Wesen Gottes; die Leugnung des Sohnes vergreift sich am Wesen

Gottes selber, also auch am Vater, und bis dahin muß fortschreiten, wer Christum leugnet. In Jesus ist als Christus, als Heiland der Welt, der Sohn vom Vater voller Gnade und Wahrheit erschienen, das ewige Wort, das von Anfang ist, und im Sohn manifestirt sich des Vaters Wesen, Sein Geist und Seine Liebe, so daß des Vaters Erkenntniß nicht möglich ist ohne die Erkenntniß des Sohnes. Wer daher Christum leugnet, kommt dahin, daß er ein Gedankenbild von Gott hat, das er sich selbst gemacht, ein εἴδωλον, wie Huther sagt, aber nicht den wahren Gott. — **Jeder, der den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht.** Hier ist der Fortschritt: vom Leugnen (ἀρνεῖσθαι) zum Haben (ἔχειν) und vom Einzelnen (ὁ ψεύστης) zum Allgemeinen (πᾶς). Offenbar kann ἀρνούμενος nicht ohne Objekt sein, so daß πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν zu verbinden ist, aber nicht: Jeder, der da leugnet, hat den Sohn und auch den Vater nicht; ὁ ἀρνούμενος kann ebensowenig als gleich darnach ὁ ὁμολογῶν selbstständiges Subjekt sein und πατέρα mit υἱὸν verbunden von ἔχειν abhängen, wie 2 Joh. 9. Ἀρνεῖσθαι τὸν υἱὸν heißt ja das ewige Wort vom Vater, den λόγος nicht blos in Jesus, der ohne denselben eben der Christ nicht ist, noch sein kann, sondern überhaupt nicht anerkennen, und da das nicht bloße Unwissenheit oder Beschränktheit des Verstandes, sondern auch Schwäche und Unreinigkeit des Herzens und Willens ist, weist es auf eine Scheidung des Menschen von dem Gottessohne, so daß es zu einem οὐκ ἔχειν wird, ein οὐκ ἔχειν in sich hat und wirkt. 2 Joh. 9. Es ist also habere in agnitione et communione (Bengel), ein Besitz in lebendiger Gemeinschaft (Düsterdieck); a Lapide: habere in mente et fide, in ore et confessione; de Wette: im Glauben und in der Liebe; Lücke: in der Erkenntniß, im Glauben und im Bekenntniß. Falsch Socin (non habere opinionem, quod deus sit), Grotius (non cognoscere deum seu quae sit ejus voluntas erga humanum genus), Episcopius u. A. Mit οὐδὲ wird nachdrücklich als ein weiterer Verlust markirt, daß man nicht vom Sohn sich scheiden kann, ohne den Vater aufzugeben. Nun schließt der Apostel mit der Affirmative: **Wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater.** Ueber ὁμολογεῖν siehe oben zu 1, 9. Es ist ein Akt inneren Lebens und einer tieferen Gemeinschaft. Vgl. Matth. 10, 32. Röm. 10, 10.

8. Väterliche auf Zusagen gegründete Ermahnung. V. 24. 25. **Ihr, was ihr von Anfang gehört habt, das bleibe in euch.** Der Satz ist anakoluthisch. Sehr gut erklärt's Theophylakt: ἐκεῖνοι μὲν οὖν οὕτως ὑμεῖς δὲ ἅπερ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς — φυλάττετε παρ' ἑαυτοῖς. Es ist also nicht ὑμεῖς zu ἠκούσατε zu ziehen, als sei hier nur eine Umstellung, Trajektion; ohne allen Grund würde es so vorangestellt, ohne Noth und Grund betont sein. Ebenso V. 27 und öfter. s. Winer 506 f. Kühner II, 156. Daher irren Bengel (antitheton est in pronomine; ideo adhibetur trajectio), de Wette (eigentlich ist ὑμεῖς wohl das vorangestellte Subjekt des Relativsatzes) u. A. Auch kann ὑμεῖς weder der reine Vokativ sein (Ebrard), noch als absoluter Nominativ (Myrberg) aufgefaßt werden. — Das unächte οὖν nach ὑμεῖς ist an sich nicht unpassend (Düsterdieck gegen de Wette, dem Huther beistimmt); denn es ist kein Gegensatz zu dem Vorigen, wie auch Theophylakt annimmt, da das Vorige in der Affirmative schließt: ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν, καὶ τὸν πατέρα ἔχει; darauf gründet ja diese Ermahnung. — Zu ὃ ἠκούσατε vgl. V. 7. Johannes weist auf die apostolische Verkündigung. Dadurch wird ἀπ' ἀρχῆς näher bestimmt (ex quo institui coepistis in primis christianae religionis rudimentis, Beza, so auch Lücke u. A.). Man hat nicht an prima ecclesiae nascentis tempora (Beda) zu denken. Der mit ὃ bezeichnete Inhalt wird, da es nicht ἃ heißt, ein einfacher sein. Aber es reicht nicht aus, im Allgemeinen evangelium Christi (Calvin), oder die Wahrheit, daß Jesus der Christ sei (Luther, Lücke), oder θεολογούμενον τὸν χριστὸν (Theophylakt) zu verstehen, sondern mit Bengel (de patre et filio) wird neben jener Grundwahrheit das Theologumenon vom Sohn und Vater zu verstehen sein (Düsterdieck), wie's eben angedeutet ist im Vorhergehenden. — Mit dem ἐν ὑμῖν μενέτω wird das ἔχειν als ein zu bewahrender Besitz notirt. Die Präposition muß in ihrer Bedeutung festgehalten werden: das Gehörte soll „als etwas das Leben Bestimmendes dem Inneren einwohnen" (Neander). Darauf drängt auch die Parallele Joh. 15, 1—10, wo μένειν als ein Lieblingswort des Herrn erscheint. In dem gleich folgenden Satze ist's ja geradezu unmöglich ἐν bei zu übersetzen. So auch hier. Daher ist Theophylakt's παρὰ, wie Luther's bei falsch. Es soll ja die von den Aposteln verkündigte Wahrheit und Lehre „wirklich in ihnen, in ihren Herzen als lebendige Kraft wohnen" (Düsterdieck), und wenn dies geschieht, ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνῃ ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἠκούσατε, **wenn in euch** — was nachdrücklich voransteht — **bleibt, was ihr von Anfang gehört habt, so werdet auch ihr in dem Sohne und dem Vater bleiben.** Ganz gut Bengel: καὶ, vicissim. Treffend Düsterdieck: „Mit dem καὶ vor ὑμεῖς markirt Johannes die verheißene Folge, welche der angegebenen Bestimmung entsprechen wird, indem er zugleich die feine Wendung, welche in dem sinnvollen Wechsel von ἐν ὑμῖν μείνῃ und ὑμεῖς ἐν τῷ υἱῷ μενεῖτε liegt, hervorhebt." — Die Wechselwirkung vom Bleiben des Worts in euch und dem Bleiben der Gemeinde in Christo weist nicht auf Entstehung des Verhältnisses der Gemeinde und ihres Verhaltens, sondern nur auf die Weiterentwickelung desselben. Aber doch deutet der Ausdruck und dessen Ordnung an, daß erst das Wort gebracht, gepredigt, ausgelegt, und dann gehört, aufgenommen, bewahrt werden, und in den Einzelnen ein Element, darin es lebendig wirkt, wie es lebensvoll ist, gefunden haben müsse, um sie selbst in Christo haben und leben lassen zu können, als in ihrem Elemente. Natürlich steht ἐν τῷ υἱῷ vor καὶ τῷ πατρὶ, weil der Sohn der Mittler dieser Lebensgemeinschaft ist. Daher reicht offenbar Theophylakt's Erklärung auf Grund von Joh. 17, 2. 21 κοινωνοὶ αὐτοῦ ἔσεσθε nicht aus. Es muß das Leben der Gläubigen wirklich und wesentlich in Gott wurzeln, aus Ihm sich nähren, wachsen und sich vollenden. Der Glaube hat nicht blos Kunde, Nachricht gebracht, Bekanntschaft gemacht mit Gott, sondern ist in persönlichen Verkehr mit Ihm hineingezogen, und bringt die einzelnen Gaben und Güter und Kräfte von Ihm. Der Besitz dieses Lebens ist nicht erst zukünftig, wenn auch das Leben ein ewiges ist, son-

dern Gegenstand christlicher Hoffnung, die Vollendung angesehen, und zugleich etwas Gegenwärtiges und Erfahrungsmäßiges; mit Calvin zu reden: deum se totum nobis in Christo fruendum dedit, nicht dabit (Düsterdieck). Ganz ähnlich ist außer der Hauptstelle Joh. 15, 1 ff. 6, 56. 17, 23. Gal. 2, 20. 1 Cor. 3, 16. Eph. 3, 17. Demnach ist ebenso die verflüchtigende und verwässernde Auffassung des Grotius (conjunctissimi Patri et filio eritis, summo eorum favore et amicitia fruemini), Semler's (sitis certi, nobis patere omnem hanc felicitatem unice veram) u. A., als die schulmäßige orthodoxe Fassung Schmid's (gratiosa filii et Patris inhabitatio), J. Lange's (unio cum deo mystica, communio cum eo jam inchoata, communicatio, per quam omnes regni divini dotes homini in usum sanctum et beatum contingunt) unzureichend, um des Johannes Sinn und Gedanken in seinem lebendigen Reichthum hervorzuheben. — **Und das ist die Verheißung, welche Er uns verheißen hat, das ewige Leben.** *Αὕτη ἐστίν* ist zu erklären wie 2, 23. 5, 11. 14., wo ganz dieselben Worte und Stellung, oder wie 1, 5: *καὶ ἔστιν αὕτη*; es weist auf das Folgende — *τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον*. Hier ist der Inhalt oder Gegenstand der *ἐπαγγελία* durch näher bestimmtes Substantiv, wie dort der *ἀγγελία* oder *ἐντολή*, oder *μαρτυρία*, oder *παρρησία* in einem mit *ὅτι*, *ἵνα* dem Context entsprechend verbundenen Satze bezeichnet. Statt des Accusativs hätte als Apposition zu *ἐπαγγελία* der Nominativ *ζωὴ* stehen sollen. Aber es ist zugleich als Apposition zu dem Relativsatze *ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν* attrahirt und mit *ἣν* in gleichem Kasus zugefügt worden. s. Winer p. 552 f. Es ist also nicht das manere in filio et patre die *ἐπαγγελία* und *ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος* pure Apposition, so daß das Bleiben selbst als ewiges Leben bezeichnet wird (Sander, Besser); sondern: das ewige Leben ist die Verheißung (Huther und die Meisten). *Ἐπαγγελία* ist promissio, also nicht res promissa (J. Lange, Estius), als wäre es gegen den griechischen Sprachgenius und Gebrauch, dann *ἣν — ἐπηγγείλατο* zuzufügen. Unter *αὐτὸς* ist der zu denken, „der in diesem ganzen Abschnitt das Centrum bildet" (Huther), also Christus, und nicht an den Vater (Hunnius), auch nicht den Vater durch den Sohn (Socin) zu denken. Aber *ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος* ist als Inhalt und Gegenstand der *ἐπαγγελία* des Sohnes nicht als dieser Zusage ferne, erst später folgende Gabe in Aussicht genommen, sondern gegenwärtig und erfahren, erlangt und genossen, wo nur die Vorbedingung der Zusage erfüllt ist, nämlich das Bleiben des Worts in euch. Wo die Verheißung gilt, erfüllt sie sich sofort. Deßhalb ist nicht gesagt, daß wir das ewige Leben erlangen sollen, sondern einfach genannt und durch Attraktion mit *ἐπηγγείλατο* verbunden, worauf diese Verheißung gerichtet ist. Demgemäß ist nun *καὶ* ganz einfach hinzufügende, erläuternde Partikel, die diesen Satz mit dem vorherigen verbindet und aus diesem heraushebt, was in ihm enthalten ist, aber noch nicht besonders genannt war. Es handelt sich eben um etwas mit dem Bleiben in Gott unmittelbar Verbundenes. Das *καὶ* ist daher nicht *αἰτιολογικῶς*, wie Oekumen thut, noch mit Lücke zur Bezeichnung der weiteren Folge des Festhaltens am Evangelio zu nehmen. Treffend bemerkt Düsterdieck: „Die gegenwärtige Realität des ewigen Lebens in den Gläubigen wird dadurch, daß dieses in ihnen noch nicht vollendet ist, ebensowenig aufgehoben, als umgekehrt durch den wirklichen Besitz desselben das beständige Zunehmen, die heilige, fruchtreiche Entfaltung und die endliche herrliche Vollendung ausgeschlossen wird." —

9. Abschluß mit wiederholter Warnung und Mahnung. V. 26—28. **Das habe ich euch geschrieben von denen, welche euch verführen.** Hier hat *ταῦτα* mit *ἔγραψα* verbunden Bezug auf das Vorhergehende und der Gegenstand *περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς* weist bis auf V. 18 zurück. Die *πλανῶντες ὑμᾶς* sind die Antichristen, deren Gefährlichkeit an sich, und zwar wirksame, keineswegs erfolglose Gefährlichkeit, wie V. 19 zu erkennen ist, markirt wird. Darauf weist auch der Accusativ *ὑμᾶς*, sowie 2 Joh. 8. Matth. 24, 5. 11. 24. Das Wort selbst bezeichnet einen Akt, eine fortgehende Thätigkeit. Es ist also nicht ein studium, conatus nur anzunehmen (Bengel: seducere conantibus, Huther). Daher die Wiederholung zur Treue. V. 27: **Und ihr — das Salböl, das ihr empfangen von Ihm, bleibt in euch und ihr habt nicht nöthig, daß Jemand euch lehre.** Gedanke und Ausdruck und Gestaltung wie V. 20. 21: *καὶ ὑμεῖς τὸ χρῖσμα — φυλάττετε = μένει ἐν ὑμῖν*. Aus dem *ὑμᾶς* V. 26 entnimmt und im Gegensatz zu *οἱ πλανῶντες* stellt der Apostel mit Nachdruck voran: *καὶ ὑμεῖς*, das zu stark betont wäre, wenn man's zu dem Relativsatz setzen wollte. Vgl. V. 24. Hier ist *τὸ χρῖσμα*, wie V. 20 *χρῖσμα* Accusativ, aber nicht per trajectionem zum Relativsatz zu ziehen. Der Artikel notirt das Bekannte, schon Besprochene. Bestimmt ist mit *ἐλάβετε* der Empfang hervorgehoben und damit eine Verpflichtung noch stärker als durch Hinweis auf den Besitz (*ἔχετε* V. 20) betont. Gabe ist nicht ohne Aufgabe, hier unter dem Trieb der Dankbarkeit. Natürlich ist bei *ἀπ' αὐτοῦ* der zu verstehen, um den sich des Apostels Gedanken als um ihr Centrum bewegen, und derselbe, der mit *ἀπὸ τοῦ ἁγίου* gemeint war, Christus, wie V. 25. Dieser Vers nöthigt *τὸν ἅγιον* V. 20 von Christus zu verstehen (Huther). Während V. 24 das Futurum gesetzt war (*μενεῖτε*), steht hier das Präsens, *μένει*, die gewisse Zuversicht des Apostels (Huther) auszudrücken und zugleich zu dem zu ermahnen, was er erwartet. Bengel: habet hic indicativus perquam subtilem adhortationem (conferendam ad 2 Tim. 3, 14), qua fideles a deceptatoribus sollicitatos ita iis respondere facit: unctio in nobis manet, non egemus doctore; illa nos verum docet, in ea doctrina permanebimus. Vide quam amoena sit transitio ab hac sermocinatione ad sermonem directum versu sequenti (manet in vobis — manebitis in illo) correlata. — *Καὶ*, und weil der Heilige Geist in euch ist und bleibt (Bengel: et ideo), *οὐ χρείαν ἔχετε*, habt ihr gar kein Bedürfniß; so wird die *αὐτάρκεια θεοδιδάκτων* hervorgehoben; hierin ist ein weiteres Moment markirt, das V. 20 nicht ausgesprochen war. Die Konstruktion mit *ἵνα* auch Joh. 2, 25. 16, 30. *Τοῦ διδάσκειν* Kor. 5, 12. Mit bloßem Infinitiv Matth. 3, 14. 14, 6. 1 Thess. 1, 8. 4, 9. Das Lehren wird hier nicht als einfache Folge, sondern als Ziel und Zweck um des

Standes der zu Belehrenden willen aufgefaßt. Dazu treibt ja die Liebe, der es als Aufgabe erscheint, und die Absicht entsteht, zu lehren. Daher: Ihr seid gar nicht in der Lage, daß euch Jemand belehren sollte, müßte (Düsterdieck nach Lücke; gegen Huther, der das ἵνα als mit abgeschwächter Bedeutung faßt und nur zur Bezeichnung des Objekts gebraucht ansieht). Demnach wird auch an apostolischen Unterricht, brüderliche Zusprache und nach V. 21 bei τις an freundliche Belehrung, wie des Johannes selber, zu denken sein (Bengel, de Wette, Lücke, Düsterdieck). An einen πλανῶν zu denken, ist hier keine Veranlassung; so Semler, Spener (der eine neue Offenbarung vorgebe), Sander, Gerlach, Besser. Aber nach dem πάντα V. 20 und dem περὶ πάντων wird man das unbestimmte ἵνα διδάσκῃ ὑμᾶς nicht mit Lücke auf den Unterricht über die Irrlehrer beschränken dürfen, obwohl dieses mit eingeschlossen ist (Huther). Dabei ist zu beachten, daß aus dieser Stelle für Schwarmgeister keine Förderung und Berechtigung zu entnehmen ist, da eben der Geist an das gehörte und gegebene Wort anknüpft und nicht Neues mittheilt, sondern nur zu klarerem Bewußtsein bringt, was sie bereits haben. — **Sondern, wie das Salböl von Ihm euch lehret über Alles, und wahr ist und nicht Lüge ist, und wie es euch gelehrt hat, so bleibet in Ihm.** Da wir τὸ αὐτοῦ χρῖσμα, nicht τὸ αὐτὸ χρῖσμα lesen, so ist nur zu bemerken, daß Bengel (idem semper, non aliud atque aliud, sed sibi constans, et idem apud sanctos omnes) das unveränderliche Wesen, Düsterdieck u. A. die Identität des die Gläubigen fortwährend lehrenden Chrisma mit dem, welches sie von Ihm, dem Christ, empfangen haben, notirt finden; unsere Lesart markirt diese Identität zugleich mit dem wiederholten Ursprung. — Der Satzbau hat besondere Schwierigkeiten. Der mit ἀλλὰ eingeleitete Gegensatz ist μένετε ἐν αὐτῷ. Dem, daß sie nicht nöthig haben, von Jemand belehrt zu werden, weil sie den Geist haben, der sie erinnert an des Herrn Wort und in alle Wahrheit leitet, wird entgegengestellt, daß sie aber nöthig haben, bei Ihm treu zu bleiben. Demnach ist, was zwischen eingeschoben worden ist, unter das erste ὡς zu bringen; freilich ist bei der Lebhaftigkeit, welche nicht wiederholt, ohne eine noch nicht hervorgehobene Seite anzudeuten, mancherlei Modifikation veranlaßt worden. Die Ermahnung: μένετε ἐν αὐτῷ fordert Treue gegen, Beständigkeit bei Christo, wie der Context und V. 28 unzweideutig erkennen lassen. Falsch denkt Erasmus, indem er ἐν τῷ χρίσματι erklärt, an den Heiligen Geist, Baumgarten-Crusius an die Lehre des Geistes. Treffend dagegen Schöttgen: in Christo, quem Johannes semper in mente habet. Das Motiv zum Bleiben bei Christo ist: τὸ αὐτοῦ χρῖσμα διδάσκει περὶ πάντων. Daher wird das von den Autoritäten gestützte αὐτοῦ auch vom Context empfohlen; es ist eben das Salböl des Heiligen Geistes von Ihm, Christo, bei dem sie bleiben sollen, und dieses lehrt sie über Alles, wie V. 20 sagt: οἴδατε πάντα. Aber nicht blos der Umfang dessen, darüber sie vom Geist belehrt werden, motivirt die Ermahnung zum Bleiben bei Ihm. Hauptsache ist die Eigenthümlichkeit: καὶ ἀληθές ἐστιν. Das χρῖσμα wird schlechthin ἀληθὲς genannt, woraus allerdings folgt, daß auch, was es lehrt, wahr sei; der Heilige Geist ist Geist der Wahrheit (Joh. 14, 17), deßhalb leitet er auch in alle Wahrheit (Joh. 16, 13). So Düsterdieck, auch Lücke, de Wette, Brückner, Ebrard. Es ist kein Grund, hier nur an das zu denken, was gelehrt wird, wie Oekumenius, Theophylakt, Luther, Neander, Besser, Huther. Die Wichtigkeit des wahrhaften Wesens und Gehaltes des χρῖσμα veranlaßt noch den alle Lüge negirenden Zusatz: καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος, und Lüge nicht ist, da ist. Offenbar hat der Gedanke V. 21: πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν dem Johannes hier vorgeschwebt, und daß keine Lüge ist, wo der Geist lehret. Nun nimmt der Apostel das mit ἀλλ' ὡς Begonnene mit der volleren Form καθὼς und mit Erinnerung daran, daß der Heilige Geist schon längere Zeit sie gelehrt hat, wieder auf: καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς. An diesem Aorist ist nun nach dem Präsens vorher kein Anstoß zu nehmen; auch das καὶ vor καθὼς statt dem ἀλλὰ vor ὡς erklärt sich leicht aus dem unmittelbar vorangehenden: der wiederaufgenommene Satz schließt an das Zeugniß von der Wahrheit des Geistes und seiner Belehrung an; demgemäß hat er gelehrt und lehrt er die Gläubigen. Daher ist nicht mit Luther, Calvin, Baumgarten-Crusius, Sander, Brückner, Besser, Huther u. A. diese zweite Vershälfte in zwei Glieder zu theilen, so daß ἀλλ' ὡς τὸ αὐτοῦ χρῖσμα διδάσκει ὑμᾶς der erste Vordersatz und καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος der Nachsatz dazu, und dann wieder καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς der Vordersatz, zu dem μένετε ἐν αὐτῷ als Nachsatz gehöre. Vielmehr stimmen für die gegebene Erklärung Oekumenius, Theophylakt, Lücke, de Wette, Neander, Düsterdieck, Ewald u. A. — Der Schluß des ganzen Abschnitts V. 28: **Und nun, Kindlein, bleibet bei Ihm.** Mit καὶ νῦν wird die um der Wichtigkeit willen eindringlich wiederholte Ermahnung, die als Hoffnung und in Zuversicht bereits V. 27 ausgesprochen, an das Vorhergehende angeschlossen. Sehr häufig ist καὶ νῦν (Joh. 17, 5. Act. 3, 17. 4, 29. 7, 34. 10, 5. 22, 16. 2 Thess. 2, 6), oder καὶ νῦν ἰδοὺ (Act. 13, 11. 20, 22. 25), oder νῦν οὖν (Act. 16, 36. 23, 15), dagegen ἀλλὰ νῦν (Luc. 22, 36), νῦν δὲ (Joh. 8, 40. 9, 41. 15, 22. 24. 18, 36), immer aber so, daß aus der ursprünglich sinnlichen Bezeichnung der Gegenwart eine gewisse logische Bedeutung sich entwickelt hat, um aus der gegenwärtigen Sachlage die Folgen zu markiren, eine Folgerung, einen Schluß zu ziehen, die aus den vorliegenden Verhältnissen sich ergebenden Momente anzufügen, oder ein gegensätzliches Verhältniß zu notiren (Düsterdieck). Darum verkehrt Paulus: Auch schon jetzt — als gegen die parthisch-magische Lehre, daß die Verbindung mit Gott erst im künftigen Lichtreiche möglich sei. Durch den zeitlichen Ausdruck τεκνία wird der andringende Ernst von aller Schärfe befreit und die Mahnung durch die Erinnerung an die Liebesgemeinschaft in Folge apostolischer Pflichterfüllung als väterliches Recht verstärkt. Repetitio est praecepti cum blanda appellatione, qua paternum erga eos amorem declaret (Estius). Unbegreiflich ist, wie Socin nicht auf Christum das ἐν αὐτῷ deutet, sondern auf deus per Christum, und wie Semler auf die Lehre kommt. Ritschl, der V. 27 auf das Bleiben im Bekenntniß, daß Jesus der Christ sei, bezog, nimmt's hier vom Bleiben in der Gerechtigkeit. —

Nun noch Hinweisung auf das Gericht: **Damit, wenn Er offenbar wird, wir getrosten Muth haben und nicht zu Schanden werden von Ihm weg in Seiner Zukunft.** Da statt ὅταν (wann) ἐὰν zu lesen ist, wird nicht die Zeit oder die zeitliche Nähe, sondern nur die Wirklichkeit des Offenbarwerdens Christi markirt (Huther, Düsterdieck). Zwar ist dasselbe Wort zur Bezeichnung der Erscheinung im Fleisch, in der Knechtsgestalt 3, 5. 8 (ἐφανερώθη) gebraucht, aber ebensogut kann es der Bezeichnung der Offenbarung der Herrlichkeit in der Zukunft dienen, wie auch Col. 3, 4. Es wird eben offenbar, was noch verborgen ist. Nun geht der Apostel in die kommunikative Rede über: παῤῥησίαν σχῶμεν. Er stellt sich stets unter die für Alle geltenden Gesetze (1, 6 ff. 2, 2 f. 3, 16. 18 ff.) und Verheißungen (3, 1 ff. 21. 4, 17. 5, 11. 20) und kann sich doch nicht von der vorgehaltenen Hoffnung ausschließen (de Wette, Düsterdieck). Es ist daher nicht Bescheidenheit (S. Schmidt), noch um deßwillen, daß er Einbuße erleide, wenn einige Glieder seiner Gemeinde abfielen (Sander). Die παῤῥησία ist eigentlich Freimuth, der Alles frisch sagt (Act. 4, 13. 29. 31. 26, 26. 28, 31. 1 Thess. 2, 2), dann der getroste Muth allem Dräuen und Schrecken des Gerichts gegenüber. Die Vulgata übersetzt mit fiducia, Luther eigentlich mit freudig (vreidic), Freudigkeit (vreidicheit), was nur Unverstand in freudig und Freudigkeit umgewandelt hat. Vergl. Vilmar, pastoral-theolog. Blätter 1861, Heft 1 u. 2; Jütting, bibl. Wörterbuch (1864) s. v.). Zwar hat eine Ausgabe von 1537 aus Straßburg bereits Freudigkeit, aber ursprünglich ist Freydigkeit (Nürnberger Ausg. 1524), Freydigkeyt (Wittenberger Ausg. 1525), Freidigkeit (1530), und in der Predigt über Joh. 4, 16—21 redet er von dem Trotz am jüngsten Tage. Die griechischen Scholiasten und Lexikographen erklären's mit ἄδεια, ἐξουσία, ἡ ἐπὶ τοῖς κακίστοις εὔτολμος ἀπολογία. Der gewöhnliche Gegensatz ist αἰσχύνεσθαι (Prov. 13, 5. Philip. 1, 20), beschämt, zu Schanden werden, oder sich schämen, so daß man von Ihm, dem Richter, wegkommt. Die Präposition ἀπὸ ist also nicht gleich ὑπὸ (Socin), auch nicht = coram (Luther, Ewald), auch nicht Beides zugleich (S. Schmidt, Sander), sondern = von — weg (Calvin, Beza, Lücke, de Wette, Düsterdieck, Huther); nur wird der passive Sinn festzuhalten sein, und nicht der mediale, da wir uns nicht zurückziehen und weichen, sondern verworfen und hinweg gewiesen werden. Vgl. Matth. 25, 41. Unmöglich ist der Sinn: ut illum non pudeat nostri (Erasmus). Die παρουσία, nur hier bei Johannes, sonst oft erwähnt (Matth. 24, 3. 27. 37. 39. 1 Cor. 15, 23. 1 Thess. 2, 19 u. a. St.), entspricht dem φανερωθῇ, und wie diesem der Ausdruck παῤῥησίαν ἔχειν, so wieder dem παρουσία das αἰσχύνεσθαι. Das Alles ist, mit dem ἵνα zusammengefaßt, Motiv für das Bleiben bei Ihm, den Wandel im Licht, in der Gemeinschaft mit Ihm. —

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Theologisch im engsten Sinne ist hier die unverkennbare Beziehung auf die immanente Trinität. Nach dem Schlußsatz von V. 22. und V. 23. wird auf ein Vaterverhältniß hingewiesen dem Sohne gegenüber, und auf ein Sohnesverhältniß dem Vater gegenüber, das über der Welt und vor ihr innerhalb der Gottheit statt hat. Der Sohn ist nicht blos Potenz und Prinzip, bis Er in dem Christ persönlich geworden; Er ist Seinem Wesen nach persönlich, des Vaters, der Person ist, Sohn, der als Ebenbild auch Person ist. Aber er ist erst in dem Christ, welcher in Jesus auftritt, eine geschichtliche, menschheitgeschichtliche Person geworden. S. die Erklärung.

2. Gotteserkenntniß ohne Erkenntniß Christi, des Sohnes vom Vater, ist nicht möglich, weil Gotteserkenntniß nicht möglich ist ohne Gottesgemeinschaft, welche nur das Bekenntniß zu Jesus dem Christ schafft.

3. Gemeinschaft mit Gott ist nicht der Menschen, sondern Gottes That durch Christum. Sie hat ihren Anfang in dem Wort, das verkündigt und gehört wird, ihren Fortgang in der Mittheilung und dem Empfange des Chrisma, des Heiligen Geistes, den Bestand aber hat sie in der Wahrheit und Beständigkeit des Glaubens und Bekennens. Erst muß Christi Wort und der von Ihm gegebene Geist zu uns kommen und an wie in uns sein Werk thun, dann haben wir Vermögen bei Ihm zu bleiben aus Seiner Kraft.

4. Hier kommt der Unterschied von esse in ecclesia und esse de ecclesia in Frage. So bestimmt Beides zu unterscheiden ist, so gewiß ist es, daß Beides faktisch bei und neben einander ist, wie auch C. A. art. 8: quid sit ecclesia? es heißt: in hac vita multi hypocritae et mali admixti—; Apol. IV. de ecclesia §. 11: malos nomine tantum in ecclesia esse, non re, bonos vero re et nomine. Hieronymus enim ait: qui ergo peccator est aliqua sorde maculatus, de ecclesia Christi non potest appellari nec Christo subjectus dici. „Gleich dem Unkraut haben sie neben dem Weizen auf einem und demselben Boden gestanden (Matth. 13, 23 ff.), haben Theil genommen an den göttlichen Gnadenerweisungen, durch welche der ganze Acker befruchtet und das ächte Korn zur Reife gebracht wird; aber sie haben sich als Unkraut erwiesen und durch ihr Ausscheiden das göttliche Gericht an sich selber vollzogen. Augustin und Beda, mit welchen Luther in seiner zweiten Auslegung übereinstimmt, vergleichen die Antichristen auch mit den bösen Säften im Körper. Auch der Leib Christi, so lange er noch in der Kur, noch nicht zur völligen Gesundheit durch die Auferstehung gelangt ist, hat solche schädlichen Säfte in sich (quandoquidem adhuc curatur corpus ipsius et sanitas perfecta non erit nisi in resurrectione mortuorum; sic sunt in corpore Christi, quomodo humores mali). Dadurch, daß sie ausgestoßen werden, wird der Leib befreit, so daß er zu der vollen Gesundheit heranwachsen kann (quando evomuntur, tunc relevatur corpus). Dies aber geschieht nicht, um im Bilde des Beda zu bleiben, ohne die providentielle Kur Gottes" (Düsterdieck).

5. Für den Prädestinatianismus ist unser Abschnitt nicht zu gebrauchen. Zwar hat Augustin mit Bezug auf diese Stelle (de bon. persev. 11. 8) gesagt: non erant ex nobis, quia non erant secundum propositum vocati, non erant in Christo electiante constitutionem mundi — non erant praedestinati secundum propositum ejus, qui universa operatur. Ebenso Calvin inst. III. 24, 7. Aber

wenn auch nicht der Dogmatiker Calvin vom Interpreten Calvin berichtigt werden kann, so doch der Dogmatiker Augustin vom Interpreten Augustin in s. Tractat. ad h. l., wo es heißt: de voluntate sua unusquisque aut antichristus, aut in Christo est; qui se in melius commutat, in corpore membrum est, qui autem in malitia permanet, humor malus est. Der Apostel unterscheidet die innere, wahre und die blos äußere, scheinbare Christengemeinschaft und meint, wer zu jener gehört, wird in seinem Gemüthe, dem gläubigen, aus Gott gebornen, so gefesselt, daß er sie nimmer wieder verlassen kann, wie Lücke meint. Es ist das eine voluntaria necessitas, wie das treffende Oxymoron des Didymus lautet, aber keine contrarietas naturarum, wenn auch im Verlaufe der sittlichen Entwickelung eine diversitas substantiae entsteht. Der Apostel markirt nur mit dem οὐκ ἐξ ἡμῶν εἶναι und dem ἐξ ἡμῶν εἶναι das sich entgegenstehende Resultat ethischen Lebensprozesses, dessen Folge in jenem Falle das ἐξελθεῖν, in diesem das μένειν μεθ' ἡμῶν ist. Aber, wie Augustin sagt, nach Johannes kann aus jedem Christen ein Antichristus werden, je nachdem sich sein Wille nicht bestimmen läßt zum μένειν ἐν χριστῷ, das vom Hören Seines Wortes bis zur πίστις εἰς αὐτόν, zur festen Anhänglichkeit an Ihm, zum kindlich zuversichtlichen und strebsamen Anschmiegen an Ihn seine den Willen fort und fort bestimmende, leitende, kräftigende, reinigende und befestigende Entwickelung hat, eine Geschichte des Wortes, das in's Ohr fällt und auf's Herz und dieses erfüllt und überwindet, bis es ganz gläubig geworden ist, aber auf jedem Punkte widerstreben kann und widerstrebt, so daß es oft längere Zeit widerstrebt und zu nichte macht, was bereits gewonnen war, und unvergebene Sünden birgt, die es wieder heraßziehen, oder wenigstens aufhalten, ja wieder dahin bringen können, daß es, wenn es nicht sich wieder reinigen lassen will, abfällt, und aus einem Christen ein Antichrist werden kann, was freilich nur selten und schwerlich geschieht, da die Ewigkeitskräfte des Wortes Christi und Seines Geistes gar stark und gewaltig und das Menschenherz gerade für und auf sie geschaffen ist. Daher die allgemeine Erfahrung, daß man schwer zu Christus kommt durch selbst- und weltverleugnende Buße, aber noch schwerer von Christus wieder weg, durch Verleugnung des Gewissens, des Glaubens, des im Gewissen durch den Glauben lebendig gewordenen Wortes, eine Erfahrung, aus der der Apostel redet. Bei alle dem ist nichts Prädestinatianisches oder Deterministisches, zumal alle damit verbundene Ermahnung, zu bleiben, die Möglichkeit des Abfalls setzt, welche die Zuversicht des Apostels nicht fürchtet als eine Wirklichkeit bei denen, die lebendige Christen sind. Auch ist nicht zu übersehen, daß Johannes nicht von der Unterscheidung der electi und vocati, noch von dem donum perseverantiae nur im entferntesten eine Andeutung gibt. Die Stelle Hebr. 6, 4—6 setzt den Fall wirklich Wiedergeborner, wie die Beschreibung derselben beweist, als möglich, nur solcher Abgefallnen Wiederbekehrung als Unmöglichkeit, daß wir uns fürchten müssen.

6. Ein doppeltes Gesetz geschichtlicher Entwickelung spricht der Apostel hier in der bestimmten Anwendung desselben auf den Entwickelungsgang des Gottesreiches aus. „Das Böse gelangt in allmählicher Entwickelung zu seinem Gipfelpunkt, und dann entwickelt sich im Kampfe mit demselben das Reich Christi, und durch ein neues mächtiges Kommen Christi wird endlich das Reich des Bösen wieder besiegt" (Neander). Das ist das Eine, und das Andere spricht derselbe Neander so aus: „Wir werden ja auch in dieser Beziehung dasselbe Gesetz in dem Entwickelungsgang des Reiches Gottes sich immer offenbaren sehen, daß im Bösen und Guten es einzelne Persönlichkeiten gibt, welche den Mittelpunkt bilden, welche besonders als Repräsentanten der streitenden Prinzipien erscheinen, in welchen das, was im Einzelnen zerstreut ist, im Ganzen und Großen zusammen kommt." „Als in den Zeiten, welche der Reformation vorangingen, die verweltlichte Kirche unter dem verweltlichten Papstthum besonders dazu diente, unter dem Scheine des Christenthums das ächte Christenthum zu verdunkeln und zu bekämpfen, da konnte man hier schon den zu Erscheinung gekommenen Antichrist wahrzunehmen glauben und der böhmische Reformator vor Huß, Matthias von Janow, konnte die Wirkung der List des Satans zur Täuschung der Gläubigen darin wahrzunehmen meinen, wenn man, statt den Antichrist in der Gegenwart zu erkennen, in der Herrschaft der verweltlichten Kirche und des bis zur Vergötterung des Menschlichen gesteigerten Aberglaubens, den Antichrist nur in der Ferne suchte." Es läuft also die sich steigernde Offenbarung der Tiefen der Bosheit, die in der Welt ist, neben der Entwickelung des Reiches Gottes zu seiner Vollendung her und Beides geht durch Persönlichkeiten hindurch, in denen das Frühere sich zusammen faßt. So auch Düsterdieck: die Entwickelung des christlichen Prinzips steht mit der des antichristlichen Prinzips in Wechselbeziehung. Die christliche Wahrheit kann nicht offenbar werden, ohne daß sich sogleich der Widerspruch der Finsterniß dagegen erhebt. Neben dem Weizen wächst auch das Unkraut, bis beide reif sind. So erkennt Johannes in dem Auftreten der Antichristen die herannahende Zeit des Gerichts. Schon ist in vielen Antichristen der antichristliche Geist wirksam; aber der eine Antichrist ist noch zukünftig, wird erst angekündigt durch die Vorboten. Wie deßhalb die letzte Stunde schon da ist, so steht doch der volle Abschluß derselben, die wirkliche persönliche Parusie des Herrn, welche unmittelbar auf das Erscheinen des persönlichen Antichrists folgt, noch bevor. Wann aber dieser eine Antichrist wirklich kommen werde, hat Johannes eben so wenig gesagt, als er die Zeitnähe der persönlichen Wiederkunft Christi berechnete. In dieser und in jener Beziehung kommt's ihm nur auf das daß an." —

7. Wenn auch Johannes, indem er den Kern und lebenschaffenden Mittelpunkt des Christenthums, den Glauben, daß Jesus der Christ und Gottes Sohn ist, hervorhebt, keinen Grund gibt, das artikulirte Glaubensbekenntniß in seinem ganzen Umfange oder in Einzelnheiten, die ja doch nur Entfaltungen des treibenden Keims sind, geringe irgendwie anzusehen, so legt er doch, und gerade eben deßhalb auf die Treue des Bleibens, die fides qua creditur, dem Centrum gegenüber das allerstärkste Gewicht. —

8. Mit dem, was er vom χρῖσμα und dessen Gaben sagt, weist er in seiner Weise nachdrücklich auf das allgemeine Priesterthum, dessen Ursprung und Herrlichkeit er hervorhebt.

9. Die „kritische Tüchtigkeit" (Düsterdieck) der Christen, welche auf der vollen Erkenntniß der Wahrheit basirt, geht, wie die zunehmende Erkenntniß der Wahrheit selbst, mit der fortschreitenden Heiligung Hand in Hand. Es handelt sich ja allerwege nicht blos um eine Kunde oder Nachricht, oder ein Wissen vom Leben aus und in Gott, sondern um den Besitz und Genuß dieses Lebens, um das Leben selbst und den persönlichen Verkehr der Menschenseele mit dem lebendigen und offenbarten Gott. Und es handelt sich um das Tiefste, Innerste des Menschen selbst, was eben nicht Verstand oder Vernunft, sondern der Wille ist, so daß nicht das Wissen, sondern das Gewissen es ist, worum es sich handelt.

10. Nur auf dem Wege des Gehorsams gegen Gottes Wort und Willen vermag der Mensch die Gemeinschaft mit Ihm zu bewahren und zu steigern, um des göttlichen Wesens, göttlicher Natur theilhaftig zu werden. Wider Gottes Willen, kommt der Mensch von Gottes Wesen ab, bis er gänzlich verworfen wird.

11. Die Entscheidung und Scheidung tritt freilich erst am Ende ein, im letzten Gerichte; das bedenke! —

Homiletische Andeutungen.

Siehe, welche Zeit ist es im Reiche Gottes? 1) Höre auf das Wort, das gepredigt ist (V. 18. 24); 2) laß dich leiten von dem Geist, den du empfangen hast (V. 20. 27); 3) beachte die Sonderungen, die in der Gemeinde sich vollziehen (V. 19. 22); 4) halte fest an Jesus dem Christ, der des Vaters Sohn ist (V. 26. 28). — Vergiß bei allen Scheidungen in der Gemeinde ja nicht die Entscheidung! — Bei jeder Ausscheidung ist der Schmerz der Täuschung bisher mit der Freude der Klärung von nun an verbunden. — Laß dich bei der Ungewißheit darüber, wer ein lebendiger Christ ist, nicht um die Zuversicht bringen, daß der lebendige Christ beständig bleibt. — Halte es mit dem edlen Gideon, der sein Heer von 32,000 M. gegenüber von 135,000 Midianitern, erst um 22,000 M. auf des Herrn Befehl mindert, und aus den übrigen 10,000 M. eine Auswahl von 300 M. trifft nach des Herrn Anordnung, mit denen er den herrlichsten Sieg erkämpft (Richt. 7). — Der Salbung Quelle ist der Heilige Geist, ihre Voraussetzung die Wiedergeburt, ihre Macht das sichere Gefühl von der Wichtigkeit der Wahrheit, ihr Trieb der sehnliche Wunsch, diese Andern fühlbar zu machen; sie schützte gegen Hierarchismus und Episkopalismus im 2. und 3. Jahrhundert. Von ihr gilt Jes. 41, 15. — Gib um betrübender Erfahrungen in der Gemeinde willen nicht die Freude an der Herrlichkeit der Gemeinde auf. — Vergleich des Salböls als des Bildes oder Symbols und des Heiligen Geistes: 1) der Werth; 2) der Gebrauch zur Salbung der Könige, Priester, Propheten; 3) die Kraft, den Lebensgeist zu ermuntern und zu stärken; 4) der Einfluß auf wohlgefällige Gestaltung; 5) der weithin dringende liebliche Geruch. — Grundlehre des Heils ist: Jesus ist der Christ. 1) An und in ihr lebt man sich in Gottes reiches Herz und Gott in sein armes Herz; 2) wider sie lebt man sich ewiges Verderben ins Herz und sich selbst in ewiges Verderben. Oder: 1) An ihr erkennst du die verderblichen Irrlehrer; 2) in ihr bewährt sich der lebendige Christ; 3) aus ihr gelangst du zur Erbschaft bei Gott. — Vertreib nicht Christum und Sein Wort aus deinem Herzen, sonst vertreibt dich Christus aus Seinem Reiche. — V. 28: Konfirmationsrede. —

Gregor: Nisi Spiritus Sanctus intus sit, qui doceat, doctoris lingua extus in vanum laborat. — Augustin: Cathedram in coelo habet, qui intus docet. —

Luther: Es ist gefährlich und schrecklich, etwas glauben wider das einträchtige Zeugniß, Glauben und Lehre der ganzen heiligen christlichen Kirche, so von Anfang her nun über 1500 Jahre in aller Welt einträchtiglich gehalten hat. — Mancher hat ein Paternoster am Halse und einen Schalk im Herzen. —

Starke: Wie der Verräther Christi einer von seinen vertrautesten Aposteln war, so auch der Widerchrist ist nicht aus den Juden oder den Türken, sondern mitten aus der Christenheit aufgestanden. — Die Kirche bleibt nicht ohne Aergerniß, unter welchen nicht das geringste ist, daß unter ihnen selbst aufstehen Männer, die verkehrte Lehre führen und abfallen von der erkannten Wahrheit; das Unkraut wächst nicht absonderlich, sondern mitten unter dem Weizen. — Die Beständigkeit im Guten ist ein gewisses Kennzeichen eines wahren Christen, gleichwie die Zeitgläubigkeit und Veränderlichkeit den falschen Grund des Herzens verräth. — Christen sind Gesalbte und soll ihnen auch ihr Name eine tägliche Erinnerung sein, was sie als geistliche Könige, Priester und Propheten Gott und dem Nächsten schuldig sind. — Ein Lehrer soll seine Zuhörer nicht verachten, denn auch sie, wenn sie gläubig sind, sind gesalbt mit dem Heiligen Geist und Erkenntniß göttlicher Wahrheiten, ob sich gleich in dem Maß der Salbung einiger Unterschied finden kann. — Auch Derjenige leugnet Christum, den Seligmacher, der nicht in der That erweiset, daß Er sein Seligmacher sei, der ihn von Schuld und Strafe der Sünde in der That befreiet. — Wir müssen uns sonderlich hüten vor der Verleugnung Christi, nicht nur die mit Worten und der Lehre, sondern auch mit dem Leben geschiehet. — Das Wort Gottes muß in dem ganzen Menschen bleiben, und nicht nur in seinen Verstand kommen. — Ein Christ, ein Gesalbter, das ist sein Name, aber auch der stattlichste Vortheil zur göttlichen Weisheit, der öffnet ihm die Schule; die Hochgelehrtesten darin sind, welche unten sitzen auf der Bank der Demuth und in der Einfalt ihrer Sinne folgen, die wissen Alles und lernen immer, was sie wissen, und lieben und üben. — Was ein König ohne Land, ein Beherrscher ohne Unterthanen, ein Feldherr ohne Soldaten, das ist ein Christ ohne die Salbung. — Weil die letzte Zukunft des Herrn erschrecklich sein wird, so sollen wir wohl zusehen, uns also in Bereitschaft zu halten, daß wir würdig werden mögen zu stehen vor des Menschen Sohn. — Der Tag der Zukunft Christi ist billig der Gläubigen Ehrentag zu nennen, denn sie sollen offenbaret, für gerecht erkläret, und zum vollkommenen Genuß der himmlischen Güter gebracht werden. —

Spener: Es ist ein großer Trost, daß Gott die himmlischen Verführer nicht stets in der Kirche verbleiben läßt, sondern es also schicket, damit man sie kennen und sich vor ihnen hüten lerne, daß sie sich selbst offenbaren und ausbrechen müssen, wodurch die Gefahr gemindert und die Gläubigen vorsich-

tiger gemacht, auch zu eifrigem Gebet, und ihre Seligkeit mit Furcht und Zittern zu suchen, getrieben werden. — Auch von denen, die wahrhaft glauben, ja, die auch weit gekommen sind, ist's möglich, daß sie können verführet werden, und also, welche sich dünken lassen, sie stehen, mögen wohl zusehen, daß sie nicht fallen. — Niemand kann genug vor den Lügen des Widerchristen sich bewahren, welcher nicht den Heiligen Geist und also die Salbung hat. Alle andere Erkenntniß ist viel zu schwach, als daß sie sollte können wider die Verführung und Anfechtung bestehen. —

Uhlhorn: Es hat Gott nur, wer Ihn als den Dreieinigen hat. Stellen wir nur voran, was der Apostel in die Mitte stellt: Wer den Sohn nicht hat, hat auch den Vater nicht; fügen wir hinzu, womit der Apostel beginnt: Von dem Sohn kann man nur wissen durch den Heiligen Geist; und schließen wir den Kreis wieder auf Grund dessen, was der Apostel sagt, daß die Salbung von Dem kommt, der heilig ist: Der Heilige Geist kommt vom Vater und vom Sohne. —

Lavater: Jeder, der nicht evangelischer Christ ist, nicht an Jesum Christum glaubt, ist Atheist. —

Heubner: Eine feindliche Macht, eine Opposition hat sich von Anfang gegen das Christenthum geregt. Und das ist eine Empfehlung des Christenthums: ein Beweis von der gewaltigen Kraft des Christenthums wider das Böse, die dem Bösen furchtbar ist. Je mehr das Gute sich hebt, desto stärker regt sich das Böse. Wo Gott einen Tempel baut, baut der Satan eine Kapelle daneben. — Es dient auch zur Uebung und Bewährung der Streiter des Reiches Christi. Ohne Gegengewalt würde es dem göttlichen Drama an Leben und Interesse fehlen. — Der Unglaube, der den Kern des Christenthums, sein Eigenthümliches für Unvernunft ausgibt, ist eine sehr bedeutende Epoche in dieser Geschichte. — Wer bei dem Wachsthum des Antichrists das Christenthum gefährdet glaubte, verriethe große Verstandes- und Herzensschwäche, Mangel an Vertrauen. Der Christ hat sich zu freuen, wenn Alles immer mehr hervortritt; es kommt dem Ende näher: die Katastrophe im Reiche Christi ist der Punkt, worauf sehnsuchtsvoll die Blicke der Christen sich richten. — Die Feinde des Christenthums ziehen Nahrung aus der Kirche: es ist ihr Interesse, sich durchaus den Namen „Christen" nicht nehmen zu lassen; sie würden dann weniger ausrichten, weniger gefährlich sein. — Die Offenbarung von Allen, den Guten und Bösen, ist Zweck des Reiches Gottes. Das Böse kann sich nicht lange verhüllen, verstellen und zurückhalten: es wartet nur auf die Zeit des Hervortretens. Gott will's. Die Erscheinung des Bösen dient zur Bewährung und Reinigung der Kirche. Für den Christen ist's eine erquickende Erleichterung, die Unlauteren ausgeschieden zu sehen. — Der Christ ist gesichert, verwahrt vor Irrlehrern. Er hat den Heiligen Geist: 1) der Alles durchdringt, wie ein kostbarer Geruch in Alles sich zieht, Allem gleichsam Wohlgeruch, Lebensathem gibt — dem Denken, Urtheilen, Fühlen, Wollen. Der Christ bekommt dadurch eine königliche, priesterliche Würde im Reiche Gottes (Offenb. 1, 6). Die Salbung ist die Signatur des Christen. 2) Durch diesen Geist hat er die Gabe zu prüfen, den Irrgeist zu entdecken, zu richten; einem solchen Christen wird kein falscher Lehrer gefährlich. — Der Christ hat einen feinen Prüfesinn (sagax odoratus): er merkt schnell den inneren Gehalt und die Tendenz einer jeden Lehre; daher seine christliche Schärfe im Urtheil, sein Widerwille gegen Synkretismus. — Böse Meinungen, verführerische Grundsätze unter Christen haben nicht im Christenthum ihren Ursprung. Das Böse in der christlichen Kirche kann nicht ihr zur Last gelegt werden. — Wer Gott in Jesu nicht erkennen will — wo soll der sonst Gott erkennen? — Es gibt keine Offenbarung Gottes, die der Offenbarung in Christo gliche: wem diese nicht genügt — welche denn sonst? — Die Neologen mögen wollen oder nicht, so müssen sie behaupten, daß bis auf sie das wahre Christenthum unbekannt gewesen sei; denn was sie jetzt Christenthum nennen, ist dem ganzen Alterthum bekannt. — Der rechte christliche Glaube ist unwandelbar, bedarf keiner Perfektion. — Dieser Glaube ist Sache der größten Wichtigkeit; es hängt davon unser ewiges Heil ab; es ist nicht etwa unnütze spitzfindige Streitfrage der Schule, sondern es gilt die Verheißung des ewigen Lebens und die Kraft dieser Verheißung hängt ab von der Person Jesu: nur wenn Er wahrer Sohn Gottes ist, kann Er ewiges Leben verheißen und geben. Das muß fest an den Glauben binden. Wer die Kraft dieses Glaubens empfunden hat, lebt und stirbt für diesen Glauben. — Warnung, Zurechtweisung bedürfen selbst gesalbte Christen, weil die Verführer nie ruhen, und weil im Innern selbst der Reiz nicht fehlt, der ihnen entgegen kommt. — Andere Gaben nehmen ab mit den Jahren; der Heilige Geist nicht. Andere Stimmungen, Denkrichtungen ändern sich; der Geist nicht. Folge nur dem Geist und wache, daß du nicht den Eigengeist für Heiligen Geist haltest und getäuscht werdest. Sei lauter und demüthig. — Das Bleiben bei Christo und in Ihm in beharrlichem Glauben und treuer Nachfolge ist desto ehrenvoller, je mehrere abfallen, und es ist nothwendig, weil davon unsere Annahme abhängt. Wird man Christo untreu: wie kann man vor Ihm mit Freudigkeit erscheinen? Der Gedanke hat eine ergreifende Gewalt über das Herz des Christen. Wie werden da die Ungläubigen erscheinen, die aus Weltgefälligkeit von Christo abweichen? die Weltehre höher achteten als Christi Gnade? Wie gut wäre es, wenn Alle bei ihrem Urtheilen und Thun sich prüften: könntest du das vor Jesu Augen thun? getrautest du dir, das vor Jesu Augen zu sagen? dieses Urtheil vor Ihm zu behaupten? Verfährst du bei deiner Interpretation gewissenhaft und ehrlich, daß Er dich nicht einmal strafen kann: warum hast du meine Worte nach deinem Belieben verdreht?

Besser: Es ist die letzte Stunde. Wer freilich die Geschichte der Kirche verkehrt ansieht, nämlich so, als läge die Zeit ihrer höchsten innerlichen Schöne und offenbarlichen Macht über die Welt noch in einer irdischen Zukunft: der wird geneigt sein, die heiligen Apostel in Verdacht des Irrthums zu nehmen, indem sie den Anbruch der letzten Stunde erlebt zu haben versichern; wer dagegen erkennt, daß die Sonne des Evangelii die Welt mit hellstem Glanze bestrahlte, als sie in der Predigt der Apostel herausging wie ein Bräutigam aus seiner Kammer und sich freute wie ein Held zu laufen den Weg von einem Ende des Himmels bis wieder an dasselbe Ende, und daß die ganze Geschichte der Kirche

seitdem durchtönt ist von dem Seufzer der Frommen: ach, bleib bei uns, Herr Jesu Christ, weil es nun Abend worden ist! — ja, daß auch ihre herrlichsten Siege, wie ihr Reformationssieg, doch nur dem Leuchten des Abendroths am schwarzen Wolkenhimmel gleich sind; wer das erkennt, den bekrembet die apostolische Rede von der letzten Stunde nicht mehr, sondern er liest die barmherzige Ursache der nunmehr 1800jährigen Währung der letzten Stunde in dem apostolischen Worte: der Herr hat Geduld mit uns (2 Petr. 3, 9). — Nicht blos vor einem einzelnen großen Widersacher und Verführer hat man sich vorzusehen und zu waffnen, sondern vor einer Menge aus dem antichristischen Samen entsprossenen Gesindes. — Da der selige Oettinger nahe vor seinem Ende von Jemand glücklich gepriesen wurde um seiner hohen Weisheit willen, entgegnete er lächelnd: „Ja, ich habe mancherlei gelernt; aber das Köstlichste habe ich doch als Kind gelernt im kleinen Katechismus Luther's; da ist Alles zusammengefaßt, was ich zu behalten und mitzunehmen wünsche ins Schauen von Angesicht." — Ein Katechismusschüler, der den Heiligen Geist hat, ist im Stande, alle Irrthümer, die wider das Evangelium streiten, soweit zu entdecken, daß er vor Verführung gesichert ist und auf seinem Glaubensgrunde unbeweglich stehen kann. — Weder der Jesus der Rationalisten, noch der Christus der Philosophen thun des Teufels Reiche Abbruch. — Die Antichristen haben sich als Antitheisten ausgewiesen. — Am Ekel, den man gegen das faßt, was man von Anfang gehört hat, fängt aller Verfall an (Rieger). — Jede wahrhaftige Lehre, die auszusprechen der Kirche in der Zeit ihres Wachsthums gegeben wird, ist schon beschlossen in dem Reichthum Heiliger Schrift. — Johann Tauler hatte schon manche gelehrte Predigt gehalten, als der Waldenser Nicolaus von Basel zu ihm kam und ihm entdeckte: „Ihr seid ein gutherziger Mann und ein großer Pfaff, aber ihr habt in Wahrheit des Heiligen Geistes Süßigkeit noch nicht geschmeckt" Von da an suchte Tauler in der Schrift und im Kreuz den rechten Lehrmeister, welcher uns in einer Stunde mehr lehrt, denn alle Lehrer, die von der Zeit sind, bis an den jüngsten Tag immer thun mögen. —

III. Der zweite Haupttheil.

2, 29—5, 12.

Der aus dem Wesen Gottes des Gerechten Wiedergeborene (2, 29), ein Wunder Seiner Liebe hier und einst (3, 1—3), ist an Seinen Willen gebunden (3, 4—10[a]), insbesondere an die Bruderliebe (3, 10[b]. 18) und selig vor und in Ihm (3, 19—24), wie dieser prüfend die Irrgeister (4, 1—6), genießt er Gottes Liebe und beweist Bruderliebe (4, 7—21), siegreich über die Welt, ewigen Lebens gewiß (5, 1—12). —

1. Grundgedanke: Der aus Gott, der gerecht ist, Wiedergeborene thut die Gerechtigkeit.

2, 29.

29 **Wenn ihr wisset, daß Er gerecht ist, so erkennet, daß auch**[1] **Jeder, der die Gerechtigkeit thut, aus Ihm ist geboren worden.**

Exegetische Erläuterungen.

1. Das Subjekt zu δίκαιος — ist nicht genannt. Entweder ist's aus dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden, oder aus dem Verse selber zu entnehmen. Dazu stellt Sander sehr richtig den Kanon auf: „Muß δίκαιος auf Christus bezogen werden, so auch ἐξ αὐτοῦ. Kann aber durchaus das Letztere nicht stattfinden, kann ἐξ αὐτοῦ nur auf Gott bezogen werden, so muß auch δίκαιος sich auf Gott beziehen." Formell hängt dieser Vers mit dem Vorhergehenden, wo von Christus die Rede ist, gar nicht zusammen; er bildet den Anfang eines neuen Abschnitts. Daher ist dieser Vers, als in sich selbst abgeschlossen, auch aus sich selbst zunächst zu erklären und die Frage nach dem Subjekt nur aus ihm zu entscheiden. Eine äußere Veranlassung, an Christus zu denken, ist daher nicht berechtigt, zumal dem Johannes das Einssein des Vaters und des Sohnes, Gottes und Christi, immer so nahe ist, daß er sehr oft und leicht von dem Einen auf den Andern übergeht, ohne es besonders zu markiren. Aus dem Worte δίκαιος ist auch nicht zu entnehmen, ob an Christus, oder an Gott zu denken sei; es ist 1, 9 von Gott, 2, 1 von Christo gesagt. Entscheidend ist ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται. Nirgends kommt der Begriff γεννᾶσθαι ἐκ Χριστοῦ vor, oder τέκνα Χριστοῦ, trotz Jes. 9, 6. 53, 10. Psalm 22, 31. 110, 3. Matth. 9, 2. Joh. 13, 33. Ebr. 2, 17., worauf Spener sich beruft. Aber γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ steht 3, 9. 5, 18. cf. V. 1. 4. 4, 7 und τέκνα θεοῦ gleich im folgenden Vers (3, 1). Also: er ist aus Gott geboren. Justus justum gignit (Bengel). So liegt hier ein stringenter Schluß vor: Gott ist gerecht, wer aus Gott geboren ist, thut Gerechtigkeit. — Demnach ist weder Christus Subjekt zu δίκαιος und ἐξ αὐτοῦ, wie a Lapide, Bengel, Rickli, Frommann u. A., noch weniger aber Christus bei δίκαιος, Gott aber bei ἐξ αὐτοῦ zu verstehen, wie Storr, Lücke, Heubner u. A. wollen. Sondern mit Neander, Köstlin, Düsterdieck, Ebrard, Huther u. A. ist Gott beide Male zu verstehen.

2. **Wenn Ihr wisset, daß Er gerecht ist.** Ueber δίκαιος ist nach dem zu 1, 9 und 2, 1 Bemerkten hier hinzuzufügen: Wenn Gott nach Seinem Wesen ἅγιος ist, so ist Er nach Seinem Thun δίκαιος und eben weil Er ἀγάπη ist (4, 16), ist Sein energisches Wollen darauf gerich-

1) καὶ nach ὅτι vor πᾶς bei AC. und cod. Sin. und vielen Minuskeln und Uebersetzungen. Cujus addendi nulla causa erat; ex Johannis vero usu est (Tischendorf, der es in der 7. Ausgabe wegläßt).

tet, Seine Heiligkeit in Gesetzen, die ebenso Seinem heiligen Wesen als der Natur und Bestimmung Seiner Geschöpfe, für welche sie bestimmt sind, entsprechen, nun auch zu offenbaren, wie Seine Zusagen zu halten und Seine Verheißungen zu erfüllen, und ebenso die Ihm sich fügen zu belohnen, wie die Widrigen zu strafen. Gesetzgebung, Drohung und Verheißung, Bestrafung und Belohnung, Erlösung und Sündenvergebung sind die Akte, Erweisungen Seiner δικαιοσύνη, welche die nach Außen gerichtete Energie Seiner heiligen Liebe oder mit der Liebe zusammengefaßten Heiligkeit ist. Demgemäß gibt es gar keine Gerechtigkeit außer Gott und ohne Gott und Seine Wirksamkeit, so daß Er nicht blos Vorbild und Urbild, sondern zugleich auch Urquell aller menschlichen Gerechtigkeit ist. Das ist ein bedeutender Gegenstand christlicher Erkenntniß, die wohl als unzweifelhaft bei allen Christen vorausgesetzt werden darf, die aber nicht allemal und nicht leicht in der erwünschten und nöthigen Stärke und Lauterkeit bei dem Christen sich findet. Daher: ἐὰν εἰδῆτε. Der Apostel wendet sich an das eigene Bewußtsein der Gemeinde, will gar nichts Neues lehren, aber das Wissen lebendig und fruchtbar machen.

3. **So erkennet.** Da der Grammatik gemäß (Kühner II, 550) auf solche Annahme, ebensowohl der Imperativ, als der Indikativ eines Haupttempus, besonders des Futurums folgen kann, so liegt zwar in dem hervortretenden Gebrauch des Indikativs Futuri, der dem Imperativ sehr nahe verwandt ist, die Präsumtion nahe, daß hier γινώσκετε der Imperativ sein möchte. Wenn nun 5, 15, worauf de Wette und Düsterdieck hinweisen, ἐὰν οἴδαμεν — οἴδαμεν sich findet, aber im nächsten Verse 3, 1 ἴδετε, worauf Huther aufmerksam macht, so wird dieses weiter und viel stärker, als jener Vers (5, 15) auf die Annahme des Imperativs drängen. Dazu kommt nun der Sinn des Zeitwortes und des Satzes noch. Das Verbum γινώσκειν bezeichnet eine Thätigkeit, die sich immer mehr vertieft, belebt, erweitert; das Wissen (εἰδέναι) wächst so im Erkennen (γινώσκειν). Der Gegenstand des Erkennens ist die Wahrheit; und in alle Wahrheit soll der Christ geleitet werden, d. i. er soll so ganz erkennen, von einem Moment, das er weiß, erkannt hat, zum andern fortschreiten unter dem Beistande des Heiligen Geistes. Wenn ihr wisset, daß Er gerecht ist, so wißt ihr noch nicht, aber sollt es erkennen, daß —. Es ist daher hier nicht der Indikativ (Beza, Bengel, Düsterdieck, Ewald, Neander u. A.), sondern der Imperativ (Vulgata, Grotius, de Wette, Lücke, Ebrard, Huther u. A.) anzunehmen. —

4. **Daß auch Jeder, der die Gerechtigkeit thut, aus Ihm ist geboren worden.** Die Partikel καὶ weist auf das Verhältniß der Zusammengehörigkeit, der Congruenz des zweiten zum ersten Gedanken. Es steht aber nicht bei γινώσκετε, als ob nur ein logisches Verhältniß ausgesprochen wäre (Düsterdieck): wenn ihr wisset — so erkennet ihr auch (Neander). Sondern es steht bei dem Subjekte πᾶς ὁ ποιῶν und gibt das Verhältniß der zwei Wahrheiten: Gott ist gerecht, und Jeder, der die Gerechtigkeit thut, ist aus Gott geboren. Hier handelt sich's um ein reales Verhältniß. — Ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ist, der die δικαιοσύνη in sich hat und in seinem Wandel, in Werken und Worten, im Verhalten und Gesinnung, in Urtheil und Stellung und Haltung und Erscheinung wirksam sein, aus sich selbst heraustreten, an sich selbst bemerkbar werden läßt. Das Thun ist hier nicht eine blos äußerliche, vereinzelte That, sondern eine fortlaufende, zusammenhängende, nach Innen wie nach Außen gerichtete Thätigkeit, die Energie eines Inwendigen, einer empfangenen Gabe, eines mitgetheilten Wesens und Lebens. Auf dem ποιῶν liegt ein Nachdruck: Gethan, nicht blos gerühmt, bekannt, gepredigt, gewußt, gefühlt, geliebt und geglaubt soll die Gerechtigkeit werden. Noch mag es unvollkommen, in Schwäche, mit Unterbrechungen geschehen, aber gethan werden muß und gethan wird von dem Christen die Gerechtigkeit, und zwar von Jedem, πᾶς omnis et solus (Bengel). Auch ist nicht genug, einzelne Stücke der Gerechtigkeit thun; es muß auf das Ganze, τὴν δικαιοσύνην, abgesehen sein. — Unter δικαιοσύνη ist an Gerechtigkeit, die von Gott herkommt, vor Ihm gilt, Sein ist und Sein Werk, zu denken. Es ist also eine Gerechtigkeit, die göttlicher Art ist, ein Ausfluß aus Gottes Urgerechtigkeit, aus Gott selber. Das zeigt sich im Halten der göttlichen Gebote, im Fliehen der Sünde, in dem Ringen nach Heiligung, in der Liebe zu den Brüdern, im Leben und Wachsen des Glaubens; und wenn an ihrer vollen Darstellung noch sehr viel fehlt, von der Vollendung man noch sehr weit entfernt ist, um solche δικαιοσύνη handelt sich's doch. Zu vergleichen ist ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν 1, 6 und עשה צדקה 1 Mos. 18, 19. Jes. 56, 1. Psalm 14, 15. — Das weist auf eine besondere, gewaltige Ursach' und Bedingung, ohne welches ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην nicht möglich noch denkbar ist: ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται. Durch das Präsens: ποιῶν und das Perfekt: γεγέννηται wird die Aufeinanderfolge markirt: das Erste, was vorher geschehen sein muß, ist: aus Gott geboren sein, das Andere, dadurch Bewirkte, daraus Hervorgehende, ist: die Gerechtigkeit thun. Ganz dieselbe Ordnung deutete schon die Auslegung des Gehaltes von ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην als Nothwendigkeit. — Wie in Bezug auf δίκαιος die δικαιοσύνη und ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην voll und lebendig zu fassen ist, so auch ἐξ αὐτοῦ γεννᾶσθαι. Es handelt sich also um ein beginnendes Leben, eine Geburt, ein Werden dessen, das noch nicht ist oder war; es ist nicht blos eine Wandlung, oder eine Besserung, sondern ein Neues — und zwar aus Gott. Man hat gewiß auch die Präposition ἐξ in ihrem Sinn festzuhalten; aus Ihm, das ist aus Gottes eigenem heiligen Wesen. Nasci ex deo est naturam dei acquirere (Luther) oder constituitur in quadam participatione supernaturali esse divini (de Lyra), aus Gott ein ander Wesen oder andere Natur empfangen haben (Spener), ganz entsprechend dem γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως (2 Petr. 1, 4). Vgl. Joh. 3, 3. 5. 6. 1, 12. 13. Tit. 3, 5. Eph. 4, 23. 24. Röm. 12, 2. 1 Petr. 1, 3. 23. Es ist ein göttlicher Same (3, 9) in den aus Gott Gebornen; sie sind nicht Gott geworden, vergottet, in Gott verloren, oder Gott in ihnen, sondern nur theilhaftig göttlicher Natur, keimartig, Neugebornen gleich, so daß ein Anfang gemacht ist, aber nur ein Anfang, wenn auch der Anfang eines göttlichen, von Gott stammenden, zu Gott führenden Lebens, dessen Vollendung nicht magisch oder zauberisch gewirkt wird mit einem Schlage, sondern unter dem Gesetz des

von Gott geordneten Wachsthums steht. Die Geburt aus Gott ist Versetzung des Menschen aus dem Tode in das Leben (3, 14); sie bringt an das Licht der Welt, sie gewährt ewiges Leben (5, 11. 20) und schafft, daß Gott in uns ist, wir in Ihm sind (4, 15) als Gottes Kinder (3, 1. 2. 9. 10), aus Gott (3, 10). Das geschieht aber durch einen ethischen Lebensprozeß (3, 9. 5, 1): Wir werden Gottes Kinder. Doch ist darüber, wie über die Vermittelung durch Christus und den Glauben an Ihn hier nichts ausgesagt. Abzuweisen sind daher alle Erklärungen, welche die Begriffe abschwächen: dei similem esse (Socin), amari a deo und beneficiis ab eo ornari (Rosenmüller), oder Etwas Fremdes eintragen, wie eine in gnostisch-dualistischer Weise vorgestellte Naturbestimmung und Naturnothwendigkeit (Hilgenfeld); ferner die die rechte Ordnung verkennenden und verkehrenden Auffassungen, nach denen das Thun der Gerechtigkeit als Bedingung der Kindschaft bei Gott angesehen wird (Socin, Episcopius, Semler u. A.); auch ist die falsche Beziehung des Thuns der Gerechtigkeit auf das Bestehen im Gerichte (a Lapide, Emser, Estius) fernzuhalten als hierher nicht gehörig. — Wenn Lücke (2. Aufl.) sagt: „Man hätte eigentlich ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐξ αὐτοῦ ποιεῖ τὴν δικαιοσύνην erwarten sollen" — so ist das nicht richtig, wenn auch der Gedanke an sich richtig ist. Johannes stellt eben an dem erkennbaren ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην ein sicheres Merkmal auf für das mit der Geburt aus Gott begonnene verborgene Leben des inwendigen Menschen, für die Kindschaft bei Gott, für das Leben, das kein Tod tödten und das sich wider das Gericht rühmen kann. Es findet eben dasselbe Verhältniß zwischen γεγεννῆσθαι ἐκ θεοῦ und ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην statt, wie 1, 6 zwischen κοινωνίαν ἔχειν μετὰ θεοῦ und περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί.

5. Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Entfaltung im Folgenden. — Der reiche und selbstständige Gedanke ist „Einleitung", oder „Text" zu dem folgenden Abschnitt. Der Grundzug ist δίκαιός ἐστι, parallel dem φῶς ἐστι, wodurch weitere Bestätigung der Annahme gegeben wird, daß Gott Subjekt sei. Der Begriff δίκαιος ist hier neben der daher gezogenen Folge, ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην unmöglich auf justitia judicialis zu beschränken. Deßhalb ist in dem Gerichte, worauf V. 28 hinweisen soll, wovon aber keine Rede ist, da es sich nur um Christi Wiederkunft handelt, und der Gerechtigkeit keine innere Aufeinanderbeziehung zu suchen und zu finden; man hat nicht an die richterliche Funktion göttlicher Gerechtigkeit, noch daran zu denken, daß wir nur durch Thun der Gerechtigkeit vor dem gerechten Richter bestehen werden. Aber indem Johannes den ersten Abschnitt mit der kräftigen Paraklese schließt, welche auf Grund des Lichtwandels auf das selige Ziel in hoffnungsvoller Verheißung hinweist, kommt ihm mit der παῤῥησία in der Parusie der Gedanke an die Kindschaft und Kindeshoffnung und Kindesherrlichkeit und das Kindeserbe. Darin liegt der Zusammenhang mit Vorangehendem. — In der Entfaltung dieses Begriffs der herrlichen Geburt aus dem gerechten Gott, also auf analytischem Wege, wird nun der folgende Haupttheil gegliedert.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Gottes Eigenschaft der Gerechtigkeit ist eine nicht blos energisch aktive, sondern auch eine sich mittheilende.

2. Die Bedeutung der Wiedergeburt ist an ihrer unerläßlichen Folge, ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, zu erfassen, und sogar deren Wesen als ein Beginnen eines neuen, göttlichen Lebens zu bestimmen.

3. Die Lebenskraft und Lebenswurzel wirklich gültiger Gerechtigkeit im Wandel und Wesen ist nicht in dem Menschen, wie er ist, sondern nur in Gott und aus Gott erst im Menschen, wie er Christ geworden ist.

Homiletische Andeutungen.

Erkenne, was du weißt! — Nicht blos alle Gabe von Gott ist gut und vollkommen, sondern alles Gute selber und alle Vollkommenheit ist Gabe von Ihm, dem Gerechten. — Gott gibt, und der Mensch — hat nicht blos, sondern wird. — Ueber dir waltet Gott und in dir hat Er Sein Werk, daß du Sein Kind werdest und bleibest. — Alles Göttliche dringt und drängt zum Ethischen und daran ist Jenes zu erkennen. — Der Wiedergeburt Ursach' ist der gerechte Gott, und ihr Merkmal das sittliche Wesen.

Spener: Die Kraft recht zu thun oder die Gerechtigkeit zu wirken hat kein Mensch von Natur, sondern sie kommt erst aus der Wiedergeburt, aus Christo, der uns mächtig macht durch die Wiedergeburt und Seine Einwohnung. — Lange: Das Evangelium ist sorgfältig mit dem Gesetz, die Gerechtigkeit des Glaubens mit der Gerechtigkeit des Lebens zu verbinden und liegt darin ein wahres Kennzeichen eines rechtschaffenen evangelischen Lehrers und Zuhörers. — Starke: Gläubige sind aus dem Rechtthun gewiß versichert, daß sie Gottes Kinder aus Gnaden geworden, folglich mit Freuden vor dem Gerichte Gottes erscheinen können, indem sie wissen, daß kein Vater seine Kinder wird zu Schanden werden lassen und in diesem Glauben und ungezweifelter Hoffnung können sie mit Freudigkeit von dieser Welt abscheiden. —

Besser: Die Freude an der gegenwärtigen Macht der Kinder Gottes über die Sünde wird ihm zur Leiter, woran er zu der ihnen noch vorbehaltenen Herrlichkeit emporsteigt; und die Hoffnung auf diese zukünftige Herrlichkeit drängt ihn wiederum, seine Kindlein aufzufordern, daß sie die ihnen bereits geschenkte Christenmacht mit ganzem Ernst brauchen sollen, unbeirrt durch die Verführer, welche ohne Heiligung den Herrn sehen zu können vorgaben. —

2) Die Herrlichkeit der Kindschaft.

Kap. 3, 1—3.

Sehet, was für eine Liebe hat uns[1]) der Vater gegeben[2]), daß wir Kinder Gottes 1
heißen sollen! Und wir sind's[3])! Darum erkennet die Welt uns nicht, weil sie Ihn
nicht erkannte. — Geliebte, jetzt sind wir Kinder Gottes, und noch nicht ward offen- 2
bar, was wir sein werden. Wir wissen[4]), daß, wenn es offenbar sein wird, wir Ihm
ähnlich sein werden, weil wir Ihn sehen werden, so wie Er ist. — Und Jeder, der 3
diese Hoffnung auf Ihm hat, heiligt sich selbst, sowie Jener heilig ist. —

Exegetische Erläuterungen.

1. Ursprung der Kindschaft. V. 1a. — **Sehet!** Johannes will die Aufmerksamkeit der Leser auf die Kindschaft richten (Marc. 13, 1. Joh. 1, 29), und zwar nicht ohne eigene Verwunderung über deren Herrlichkeit, die er, selber ein Gotteskind, erfahren, weßhalb er im Folgenden nicht ὑμῖν, sondern ἡμῖν sagt. Man hat jenes, was allein Augustin, Sander, Huther notiren, mit diesem, worauf Lyra, Grotius aufmerksam machen, zu verbinden, nicht also das Richtige in der Mitte beider Gedanken zu finden (Düsterdieck), sondern in deren Verbindung. — **Was für eine Liebe hat uns der Vater gegeben.** Das im N. T. öfter vorkommende Wort ποταπός, das wahrscheinlich nach Buttmann (Lexilog. 125. 302) aus ποῦ, πόθεν, und ἀπὸ (πο-απός) mit eingeschobenem δ (pro-d-ire, pro-d-esse) entstanden ist und wie früher ποδαπός zu schreiben wäre, heißt eigentlich von wo? von wannen? cujas? Es wird nach Abstammung, nach dem Geschlecht gefragt; Abkunft und Art will man wissen. So Luc. 1, 29: ποταπὸς εἴη ὁ ἀσπασμός. Matth. 8, 27: ποταπός ἐστιν οὗτος. Ab- und Herkunft tritt ganz zurück und es bleibt nur Art und Beschaffenheit notirt. Luc. 7, 39. 2 Petr. 3, 11. Marc. 13, 1. In der letzteren Stelle ist ein Anstreifen der Bedeutung an quantus. Es ist daher nicht richtig übersetzt: qualem et quantum amorem (Socin, Episcopius, Estius), wie große Liebe (Lücke, de Wette, Sander, Ewald), wenn auch zugegeben werden kann, daß die Bedeutung qualis in die quantus hinüberspiele (S. Schmidt, Düsterdieck, Huther). Luther ganz gut: Was für herrliche, hohe Liebe! Die Art wird jedenfalls festzubehalten sein. Doch liegt, daß sie unverdient ist, nicht in ποταπήν (Calvin), sondern vielmehr in ἡμῖν, indignis, inimicis, peccatoribus (a Lapide), sowie es in der ἀγάπη und deren Art liegt, daß an ihre Größe mitgedacht werden muß, wie ja Stärke, Intensität der Liebe und Extensität, Größe zusammenfällt Joh. 3, 16: οὕτως ἠγάπησεν ὁ θεός. — Treffend Luther in den Scholien: „usus est Johannes singulari verborum pondere: non dicit, dedisse nobis deum donum aliquod, sed ipsam caritatem et fontem omnium bonorum, cor ipsum, idque non pro operibus aut studiis nostris, sed gratuito." Unter ἀγάπη ist nicht an caritatis munus (Beza), effectus, documentum, beneficium, Liebeszeichen, Liebesbeweis (Socin, Episcopius, Grotius, Spener, Neander u. A.) zu denken; dazu veranlaßt δέδωκεν. Bengel: non modo destinavit et contulit, sed etiam exhibuit. Gott hat nicht blos in Liebe, sondern Liebe selber gegeben, zu eigen gemacht, geradezu geschenkt, daß Seine Liebe nun unser ist. Weil der Apostel aus dem Gefühle und Bewußtsein der Kindschaft herausschreibt, hat er ὁ πατὴρ gesagt und auf das Folgende gewiesen. — **Daß wir sollen Kinder Gottes heißen.** Da nicht ὅτι steht, wie Matth. 8, 27., haben wir nicht einfach den Inhalt, eine fertige Thatsache, daß wir Gottes Kinder heißen; es müßte auch κληθῶμεν stehen, und nicht καλούμεθα stehen. Gegen Episcopius, S. Schmidt u. A. Da nicht ὅπως steht, wie Joh. 11, 57., ist nicht reine Zweckvorstellung anzunehmen; gegen Lange, Lücke, de Wette, Brückner, Neander, die doch etwas im Text nicht Gegebenes als die Liebesgabe bezeichnen müssen, wie die der Sendung des Sohnes, damit der Zweck in unserer Kindschaft angegeben werden könne. Aber Kinder Gottes sein ist nicht eine kürzlich mitzutheilende Gabe, nicht ein einfaches vorliegendes Faktum, sondern eine Aufgabe, eine werdende, erst allmählich sich vollziehende Thatsache, nicht eine augenblicklich eintretende Schöpfung, oder ein sofort abschließender Schöpfungsakt, sondern eine durch verschiedene Stadien hindurchgehende That Gottes und Menschengeschichte, ein von Gott im Menschen gewirktes Leben von einem Anfang zu einem hohen Ziele hin, wie die Sündenvergebung. Daher hier, wie dort 1, 9 ἵνα = daß wir heißen sollen. Inhalt und Ziel der Liebe des Vaters ist unsere Kindschaft bei Ihm. Mit καλεῖσθαι (Joh. 2, 23: φίλος θεοῦ ἐκλήθη) wird nicht ein Prädikat ohne Substanz, ein Name ohne Sinn, ein Titel ohne Gehalt bezeichnet; denn der uns Kinder nennt, ist Gott und die seligen und herrlichen Geister im Himmel. Dann erst werden wir von Menschen, den Brüdern, im Ernste, von der Welt, im Spotte so genannt. „Wo Gott Namen gibt, da gibt Er allezeit das Wesen selber mit" (Besser). Den Kindesnamen haben wir nicht ohne die Kindschaft, wie wir Gott nicht blos Vater nennen; Er ist es auch. Aber die Anerkennung der von Gott gegebenen und sich im Leben offenbarenden Kindschaft wird markirt. Hat Augustin auch nicht Recht (hic non est discrimen inter dici et esse), so hat doch Calvin Recht (inanis ti-

1) ἡμῖν bei AC. und Cod. Sin. Andere: ὑμῖν, so BK.

2) δέδωκεν bei BC. Cod. Sin. Bei A. ἔδωκεν.

3) καὶ ἐσμέν haben ABC. Cod. Sin., viele Minuskeln und Uebersetzungen. Vulg.: et simus, Andere: et sumus. Erasmus hielt's für einen Zusatz; die Recepta ließ sie weg. Um der falschen Uebersetzung der Vulgata willen nahmen Viele Anstoß, auch Luther, und ließen sie weg.

4) Nach οἴδαμεν fügen GK. δὲ hinzu.

tulus esse non potest). Daher die Griechen erklärten: εἴδετε γὰρ ὅτι ἔδωκεν ἡμῖν τέκνα αὐτοῦ γενέσθαι τε καὶ κληθῆναι (Oekumen) oder καὶ λογισθῆναι (Theophylakt). Wenn Baumgarten-Crusius mit Bezug auf Joh. 1, 12. καλεῖσθαι mit ἐξουσίαν ἔχειν γενέσθαι erklärt und Neander ihm beistimmt, so ist das nur die Voraussetzung des καλεῖσθαι, und nicht von uns ist die Rede, daß wir uns Kinder nennen dürfen. — Durch die Stellung τέκνα θεοῦ wird der Begriff der Kindschaft, durch die Wahl des Wortes τέκνα statt υἱοί wird der Anfang, die Geburt, die Unselbstständigkeit, und durch den Genitiv θεοῦ statt αὐτοῦ die Herrlichkeit und Hoheit dieser Kindschaft markirt. Bengel: quid majus, quam deus? quae propior necessitudo, quam filius? — **Und wir sind's!** Dieser Zusatz, der äußerlich bezeugt ist und innerlich gefordert wird, ist kein Glossem, aber auch nicht von ἵνα abhängig (Vulg.: et simus), sondern selbstständiger Satz, die Wirklichkeit der Kindschaft, das Wesen des Namens noch besonders hervorzuheben und zu bezeugen; es ist fröhlicher Ausdruck der Gewißheit und des auf Erfahrung gegründeten Bewußtseins um diese Gabe, wenn auch nicht gerade triumphirender Ausruf der feindseligen Welt gegenüber. Grundlos ist Ebrard's Annahme, daß in κληθῶμεν das Verhältniß Gottes zu uns, in ἐσμέν unser Verhältniß zu Gott, in jenem das Moment des Versühnthums, in diesem das der Wesensumwandlung und Erneuerung indizirt sei. Beides ist wohl da, aber nicht so getrennt und vertheilt. —

2. Gegensatz der Kindschaft. V. 1b. — **Darum erkennet die Welt uns nicht.** Mit διὰ τοῦτο wird auf das Vorige hingewiesen: Weil wir Kinder Gottes sind, erkennt uns die Welt nicht. Es wird eine ganz nothwendige Folge davon, daß wir Kinder Gottes sind, aufgestellt und diese ist: Die Welt kennt uns nicht. Es soll weder einem Einwande der Gläubigen begegnet (S. Schmidt), noch ein Trostgrund für sie ausgesprochen (Luther, Grotius, Lücke u. A.), sondern ein immer wieder gegebener Erfahrungssatz angefügt werden. In dem ἡμᾶς ist das Verhältniß und Verhalten, das Wesen und Wandeln der Gotteskinder, nicht äußere Persönlichkeit oder Verhältnisse gemeint. — Ueber ὁ κόσμος vgl. zu 2, 15. und über γινώσκειν zu 2, 3. „Das Wesentliche in dem Begriffe ὁ κόσμος ist nach Johannes die Gottwidrigkeit; hierauf, nicht auf die Vorstellung von der Masse und dem Ansehn derer, welche den wenigen und geringen Christen gegenüberständen und ohne eigentlich gottlos zu sein, nur Alles nach weltlicher Weisheit beurtheilten (Episcop.), beruht auch an unserer Stelle der Gedankengang" (Düsterdieck). Unter γινώσκειν ist ein Erkennen gemeint, das den ganzen Menschen bewegt, auf eigener Erfahrung, willigem Eingehen, lebhaftem Interesse beruht und mit der Gesinnung und Lebensrichtung zusammenstimmt. Die Welt versteht die Christen nicht, macht sich mit ihnen nichts zu schaffen, hält nicht zu ihnen, mit ihnen, und mag sie auch gar nicht; das Alles liegt in dem οὐ γινώσκειν und heißt: erkennt sie nicht. Vgl. V. 13. Joh. 16, 33. 15, 20. 21. Unrecht daher Grotius: non agnoscit pro suis; Semler: rejicit, reprobat; Baumgarten-Crusius u. Andere = μισεῖ. Dieses bestehende Verhältniß zwischen der gottwidrigen Welt und den Kindern Gottes erklärt der Apostel durch den folgenden Satz: **Weil sie Ihn nicht erkannte.** Von διὰ τοῦτο hängt ὅτι nicht ab; es soll nur erklärt werden, wie es kommt, daß die Welt die Christen nicht versteht, um deßwillen, weil diese Gottes Kinder sind; und nun bemerkt der Apostel, das liegt nicht an den Kindern Gottes, ist nicht deren Schuld, sondern ist Schuld der Welt selber, weil sie Gott nicht erkannt hat. Natürlich muß γινώσκειν hier in demselben Sinne genommen werden, und nicht = credere in deum (S. Schmidt), noch = nosse doctrinam, curare divinam legem, jussa dei observare (Episcop.), aber „der ganze Gegensatz der Gesinnung und Richtung, auch der Haß und die Verfolgung" (de Wette) ist eingeschlossen, sowohl den Kindern Gottes, als Gott gegenüber. Der Schluß ist stringent: οὐκ ἔγνω τὸν υἱοθετήσαντα (Oekumen), also οὐ γινώσκει τὰ τέκνα αὐτοῦ. Deßhalb muß unter αὐτόν Gott, nicht aber kann Christus verstanden werden. Weil wir aus Gott geboren, göttlicher Natur theilhaft geworden sind, kennt uns die Welt nicht, welche Gott nicht erkannte. — Der Wechsel der Tempora, γινώσκει und ἔγνω, ist nicht zu übersehen. Daß die Welt die Kinder Gottes nicht erkennt, ist dadurch bedingt, daß sie Gott nicht erkennt. Dieses ist das Erste; davon hängt erst das Zweite ab. Gotteserkenntniß ist Grund für Menschenerkenntniß und Erkenntniß der Welt, welche den Gotteskindern nicht fehlt; auch Selbsterkenntniß ist davon abhängig. Das Alles fehlt, wo Gotteserkenntniß fehlt; da fehlt Erkenntniß und Verständniß der Gläubigen und die eigene Erkenntniß im Großen und Ganzen, dem man angehört, wie im Einzelnen, bis in das eigene Herz und Wesen. Sie wissen nichts, auch nicht, was sie thun (Luc. 23, 34).

3. Die Hoffnung der Kindschaft. V. 2. — **Geliebte.** Diese Anrede, ἀγαπητοί, markirt ein Verhältniß, in dem Liebe erfahren wird, und zwar hier von Gott, dessen Kinder sie sind, und von denen, mit welchen sie zusammenstehen, und bildet daher einen Gegensatz zu dem Vorhergehenden: Wir sind Kinder Gottes und darum erkennt uns die Welt nicht. **Jetzt sind wir Kinder Gottes.** Das: Wir sind's! wird voll mit τέκνα θεοῦ und der voranstehenden Zeitpartikel νῦν wiederholt nach dem eingeschobenen Gegensatz, der darauf, daß gegenwärtig die Welt die Kinder Gottes nicht erkennt, und dann auf die Zukunft hinweist. Es muß νῦν nach dem Context und seiner Stellung als Zeitpartikel genommen werden (gegen de Wette: nun, in Folge jenes Rathschlusses der Liebe). So wird nachdrücklich, trotz des Gegensatzes der Welt, hervorgehoben, daß dennoch jetzt schon wir Kinder Gottes sind, wenn auch deren Herrlichkeit noch verborgen und unvollendet ist. So mit Lücke und Düsterdieck, gegen Huther. — **Und noch nicht ward offenbar, was wir sein werden.** Gegensätze zu dem Vorigen sind νῦν und οὔπω, ἐσμέν und ἐσόμεθα, τέκνα θεοῦ und τί, was weiter als ὅμοιοι αὐτῷ beantwortet wird, wie das οὔπω ἐφανερώθη in dem ἐὰν φανερωθῇ und das οἴδαμεν zu dem ὀψόμεθα fortgeführt wird. Diese Gegensätze sind aber nicht contraria, sondern Entfaltungen des gegenwärtigen τέκνα θεοῦ ἐσμέν, die Entwickelung der Kindschaft zur Erbschaft. Daher ist die Fortführung durch καὶ durchaus entsprechend (gegen Beza, Grotius, Spener u. A., welche καὶ nach hebräischem Sprachgebrauch für ἀλλά nehmen), und das δέ nach οἴδα-

μεν fehlt mit Recht (gegen S. Schmidt, Lücke, Sander u. A.). Mit οὔπω ἐφανερώθη wird auf ein Daseiendes gewiesen, das nur noch verborgen ist. Denn φανεροῦν heißt offenbaren, ans Licht bringen, so daß es geschaut, erkannt werden kann; ob es auf faktischem Wege durch geschichtliche Entwickelung und Thatsachen, oder auf logischem geschieht, durch Unterricht und Belehrung, liegt nicht im Worte, nur in dem Contexte; hier ist jener auf das bestimmteste markirt (mit Huther gegen Ebrard). So 2, 19. Joh. 2, 11. 7, 4. 17, 6. 21, 1. Wem offenbar zu machen ist, ergibt ebenfalls der Context, wenn's nicht ausdrücklich gesagt ist. Hier wird zunächst an die Welt, dann an die Gläubigen zu denken sein (Düsterdieck). An dem Interrogativum (τί ἐσόμεθα) ist weder ein Anstoß, noch aus demselben für Ebrard's Meinung etwas zu nehmen, da nicht blos nach Verbis des Wissens, Forschens u. dergl. und in indirekten Fragen, sondern auch in Fällen, in denen die Griechen gewiß ὅ τι gesetzt haben würden, das Fragpronomen im N.-T. gebraucht wird. Vgl. Winer Gr. 152. Al. Buttmann S. 216. Zum Gedankengehalt ist Col 3, 3 (ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ) und Röm. 8, 17 (εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι — θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ) und 18 (οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς) zu vergleichen. Auch Gal. 4, 1: ἐφ' ὅσον χρόνον ὁ κληρονόμος νήπιός ἐστι, οὐδὲν διαφέρει δούλου κύριος πάντων ὤν. Festzuhalten ist, daß gesagt ist: es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden, aber nicht: wir werden etwas sein, was wir jetzt noch nicht sind; nicht das Sein, sondern das Erschienensein, Offenbarsein ist negirt (οὔπω). Es gibt nur eine Gotteskindschaft; non dantur gradus υἱότητος (Calov). Aber diese hat ihre status oder Stationen, ihre Entfaltung und Entwickelung, Entwickelung des inneren Wesens eines Kindes Gottes und Entfaltung der mancherlei Rechte und Güter derselben. „Das Zukünftige ist angelegt und latitirt schon in dem Gegenwärtigen" (Düsterdieck). Augustin: quid est ergo, quod jam expectamus, si jam filii dei sumus? quid autem erimus aliud, quam filii dei? So sehr verschieden auch der künftige Zustand sein mag von dem gegenwärtigen und beide zu unterscheiden sind, so ist doch jener kein absolut Neues. Darauf weist das οὔπω ἐφανερώθη hin, das nur hervor- und heraustreten läßt an die Sichtbarkeit, was verborgen ist, und das ist das aus dem ἐσμέν gewordene ἐσόμεθα. Worin das nun besteht? **Wir wissen, daß, wenn es offenbar sein wird, wir Ihm ähnlich sein werden.** Mit οἴδαμεν ist ein gewisses Wissen bezeichnet, kein ungefähres (Jachmann), und zwar ein Wissen, an dem nicht blos die Apostel (Episcop.), sondern alle Christen participiren (Calvin), Alle, von denen es heißt: τέκνα θεοῦ ἐσμέν. Das Objekt des Wissens ist: ὅτι ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα. Der Eintritt dieses Zukünftigen ist mit ἐὰν φανερωθῇ markirt. Da es nicht heißt ὅταν, wird nicht sowohl die Zeitlichkeit (Socinu A.), sondern nur Wirklichkeit der Sache gedacht. Vgl. zu 2, 28. cl. Joh. 12, 32. 14, 3. 16, 7. Treffend die Vulgata: cum apparuerit, da sie die im conjunct. aor. liegende Vorstellung des fut. exacti mit ausdrückt. Als Subjekt zu φανερωθῇ ergibt sich bei der unverkennbaren Beziehung auf ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα eben dieses. An Gott hat ernstlich kein Interpret gedacht, aber an Christus mehrere (Augustin, Beda, Calvin, Calov u. A.). Das φανερωσθαι τί ἐσόμεθα fällt mit der Parusie Christi zusammen, und es ist sachlich sehr wohl möglich, hier an Christus zu denken. Allein φανερουν müßte dann hier auf Seine Erscheinung in der Herrlichkeit gedeutet werden, während V. 5 es von Seiner Erscheinung im Fleisch gesagt ist und mit dem Demonstrativum ἐκεῖνος bestimmt auf Ihn gewiesen wird, und in beiden unmittelbar auf einander folgenden Sätzen hatte dasselbe Zeitwort verschiedene Subjekte. Man kann „die Möglichkeit jener Beziehung, deren Wirklichkeit" V. 5 vorliegt, hier zugeben, aber muß mit den meisten Erklärern behaupten, die Concinnität der Rede fordere hier zu φανερωθῇ dasselbe Subjekt, das ἐφανερώθη hat, τί ἐσόμεθα, zumal dieses seine Auslegung in dem ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα hat; diese Beiden beziehen sich auf einander, wie die verschiedenen Formen des φανεροῦσθαι. Vortrefflich hat Oekumenius bemerkt: τὸ γὰρ νῦν ἄδηλον φανερὸν γενήσεται, ἐκεῖνου ἀποκαλυπτομένου· ὅμοιοι γαρ αὐτῷ ἀναφανέντες τὸ τῆς υἱοθεσίας λαμπρὸν παραστησομεν· οἱ γὰρ υἱοὶ πάντως ὅμοιοι τῷ πατρί. Ὅμοιος heißt ähnlich und nicht: gleich (Sander); es ist nicht gleich = ἴσος. Von Christus sagt's Paulus Phil. 2, 6: τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, und Seine Feinde Joh. 5, 18: ἴσον τῷ θεῷ. Bei Lukas heißen υἱοὶ τοῦ θεοῦ wohl ἰσάγγελοι, aber nicht ἴσοι θεῷ. Man denke an den Streit über ὁμοούσιον und ὁμοιούσιον. Nun ist ὅμοιος ähnlich im Aeußern, im Aussehen (ὁράσει Apoc. 4, 3. cl. 1, 13. 15. 9, 7. 10. 19), dann in der Art, Geltung (Joh. 8, 55. Apoc. 13, 4. 18, 18). Festzuhalten ist: „Die Kreatur wird niemals Schöpfer werden" (Luther I), und: „Non erimus idem, quod deus, sed similes erimus dei" (Luther Schol.). Daß unter αὐτῷ dem ganzen Zusammenhang nach Gott, und nicht Christus zu verstehen ist, ist klar und fast allgemein anerkannt; daher treffend Bengel: deo, cujus sumus filii. Hat nun der Begriff der Gottähnlichkeit etwas Unbestimmtes, so fragt sich, ob der Context etwa nähere Bestimmungen an die Hand gibt. Wenn auch Huther mit Recht bemerkt, daß der Ausleger ihn nicht willkürlich beschränken dürfe, so ist damit doch der Versuch solcher nähern Bestimmung aus dem Context nicht überhaupt zu verwerfen. Abhängen wird viel von dem rechten Verständniß des hinzugefügten Satzes: **Weil wir Ihn sehen werden, so wie Er ist.** Der Anschluß mit ὅτι weist auf ein kausales Verhältniß von Gottähnlichkeit und Gottschauen. Das ist fast allgemein anerkannt. Daher ist es falsch, ὅτι = ἀλλὰ καὶ (Oekumen.), oder = ὅτε καὶ (Scholiast II), oder = et (Luther Schol.) zu fassen; denn so wird das innere Verhältniß Beider gestört und geleugnet. Es bezeichnet aber ὅτι auch nicht den Modus hujus transformationis (Lyra). Am nächsten liegt nun, das innere Verhältniß von Gottähnlichkeit und Gottschauen so zu fassen, daß die causa der Gottähnlichkeit in dem Gottschauen liegt: Wir werden Gott ähnlich sein, weil wir Ihn von Angesicht zu Angesicht schauen. Denn grammatisch und dialektisch wird man darauf gewiesen. Wir werden Ihm ähnlich sein, weil wir Ihn sehen werden, sagt der Apostel, und nicht: ὀψόμεθα αὐτὸν, ὅτι ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα (Düsterdieck). Die Gottähnlichkeit ist Ziel

der Liebe Gottes, nicht das Gottschauen, welches nur jene vermittelt. Vgl. Joh. 17, 24. Wie das *γινώσκειν* zum Haben führt, so wirkt das Schauen Gottes auf das Sein, näher auf das Ihm ähnlich sein. Das innere Verhältniß Beider wird daher verkehrt, wenn das *ὅτι* nur testimonium aut signum similitudinis (Carpzov) anfügen soll, nicht deren Ursach', oder wenn das Gottschauen die Wirkung sein soll, von welcher auf die Ursach', Gottähnlichkeit geschlossen werde (Calvin, Socin, Episcop., Rickli). Auch wird man kaum mit Huther daraus, daß wir Ihn sehen werden, auf das gegenwärtige Wissen (*οἴδαμεν*) schließen können, daß wir Ihm gleich sein werden; zumal in der Kindschaft, welche Thatsache ist, und dem Wort der Verheißung an die Kinder Gottes solch Wissen gründet. — Das Schauen wird aber voll zu nehmen sein: ein wirkliches vollkommenes Anschauen im Auferstehungsleibe, nicht blos ein rechtes Erkennen. Der Gläubige ist in dem *σῶμα πνευματικόν* (1 Cor. 15, 44) und schaut von Angesicht zu Angesicht (1 Cor. 13, 12); es ist maxime practica visio, summi boni *αὐσθησις* plenissima (J. Lange). Der Gegenstand des Schauens ist Gott, *καθώς ἐστι*, „wie Er nicht nur in einer Abbildung u. dergl., sondern in Sich selbst und in Seinem Wesen ist, Seine vollkommene Majestät und Herrlichkeit (Spener). Solch Gottschauen ist nun ein realer Grund für Gottähnlichkeit nach Apoc. 22, 4: *καὶ ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν.* 2 Cor. 3, 18: *ἡμεῖς — ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος.* Daher Bengel: ex aspectu similitudo. Spener: Das Ansehen ist Ursach' der Gleichheit. So auch de Wette, Neander, Düsterdieck, Ebrard. Die Anschauung Gottes muß auf den Anschauenden zurückwirken, indem sie ihn in das, was ihm Gegenstand der Anschauung ist, verklärt, ihn dem Angeschauten verähnlicht. So vollendet sich die Zusage, daß wir *θείας κοινωνοὶ φύσεως* (2 Petr. 1, 4) sein sollen. Wenn man nun auch nicht mit Ebrard an Gottes Lichtnatur, mit de Wette an Gottes *δόξα*, vielmehr noch mit S. Schmidt und Düsterdieck blos an 2, 29: *δίκαιός ἐστιν* zu denken hat, sondern mit den Griechen (*συμβασιλεύσομεν καὶ συνδοξασθήσομεν αὐτῷ*) auch an das Miterben mit Christo, da 2, 28 (vgl. Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 12) darauf hindeutet, und man mit Luther sagen kann, daß wir Herren der Sünde, des Todes und des Teufels geworden sind. Aber geht offenbar Calov mit seinen dogmatischen Gedanken (ratione mentis sapientia, ratione voluntatis sanctitate et justitia, ratione corporis immortalitate, ratione utriusque gloria et felicitate aeterna deo similes erimus) über das exegetische Maß hinaus, so werden doch dem Texte in keiner Weise gerecht, welche in der Aufklärung des Verstandes hangen bleiben, von welchen das Aeußerste Oertel in seiner philosophischen Erklärung leistet: „Ich glaube, es sei hier blos von der höhern Vervollkommnung der christlichen Religionserkenntniß die Rede und der Sinn folgender: Einst, nach mehreren Generationen und Jahrhunderten erst — wird die Menschheit, die jetzt noch zu sehr am Geiste der Rohheit hängt, aufgeklärter, veredelter, seliger werden, und so durch das vollere Licht, das noch aufgehen wird, zur vollkommenen Kenntniß des Plans Gottes und des Zwecks Jesu gelangen. — Ach, Johannes, hättest du die blutigen Nizäaden, Kostnitziaden, Dragonaden, Edikte u. s. w. und die Zeiten vorausgeahnt, wo Tausende zu Ehren der Religion geschlachtet wurden! Doch — deine geahnte Ausbildung der Menschheit zur Religion, Tugend und Menschenliebe wird die Vorsehung des Allvaters noch vollenden!" — —

4. Die Kraft dieser Hoffnung. V. 3: **Und Jeder, der diese Hoffnung auf Ihm hat, heiligt sich selbst.** Mit *καὶ*, das nicht = *οὖν* ist, knüpft Johannes den „die sittliche Wirkung der christlichen Hoffnung" (Huther) aussprechenden Satz an, der wohl eine Ermahnung dem Sinne nach enthält, sie aber in Form einer Thatsache, die er hinstellt, um so nachdrücklicher gibt, je entschiedener er andeutet, daß, wer sich nicht heiligt, jene Hoffnung d'ran gebe in Undankbarkeit. Denn *πᾶς ὁ ἔχων* ist omnis et solus, „Jeder — und nur ein solcher; denn wie diese Hoffnung (V. 2) den Kindern Gottes eigenthümlich und ausschließlich angehört, so haben auch nur diese die Kraft einer solchen Hoffnung, sei es, daß sie, wie hier, in der Heiligung sich erweisen, sei es, daß sie Geduld und Freudigkeit gewähren soll (Röm. 8, 14 ff. 23 ff.)" (Düsterdieck), und *ἐπ' αὐτῷ* i. e. *θεῷ* markirt den Stützpunkt (Huther) oder noch besser das reale Fundament dieser Hoffnung (J. Lange), den Grund und Boden, daraus sie hervorwächst, so daß S. Schmidt recht sagt: deus gignit spem. Grotius schwächt's ab: sicut deus eam spem vult concipi. Uebrigens kommt *ἐλπίζειν ἐπ' αὐτῷ* (Gott) Röm. 15, 12. vor und *ἐπὶ πλούτου ἀδηλότητι, ἀλλ' ἐν τῷ θεῷ* 2 Tim. 6, 17., wenn auch *ἔχειν ἐλπίδα ἐπὶ* c. dat. sich nur hier findet, mit *εἰς θεὸν* Act. 24, 15. — *Ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα* ist nicht gleich dem *ὁ ἐλπίζων*, da dieses nur den Akt der Hoffnung, jenes die Hoffnung als bleibendes Eigenthum, einen festen Besitz bezeichnet, so daß der Akt des Hoffens ein ununterbrochener, dauernder ist. Deßhalb ist nicht nöthig, noch richtig, *ἔχειν* mit festhalten, bewahren zu erklären (Benson, Spener), oder unter *ἐλπίδα* hier den Gegenstand der Hoffnung zu verstehen, das, was zu hoffen man objektiv berechtigt ist (Ebrard). Unter *τὴν ἐλπίδα ταύτην* hat man natürlich an das *ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα* zu denken. Das war V. 2 der Gegenstand und Inhalt des *οἴδαμεν*. Jetzt wird's mit *ἔχειν τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ* als Gegenstand strebenden Verlangens in Gottes Kraft markirt, um die reinigende Rückwirkung im irdischen Wandel hervorheben zu können. Das bloße *ἐλπίζειν* wäre inkongruent dem *ἁγνίζειν ἑαυτόν*, was bewirkt wird und werden soll. Zunächst ist freilich hier nur diese Hoffnung und Selbstheiligung verbunden (Hofmann), aber der Zustand des Hoffnunghabens und Theilhaftigkeit an dieser Hoffnung ist Voraussetzung für die Akte des sich Heiligens. Qui habet hanc spem et credit, se esse filium dei, et exspectat donec fides sua reveletur, is sine dubio ita accendetur spe illa, ut se purificet, nec involvat se sordibus carnis, sed carnem mortificabit (Luther). Die Selbstreinigung, mit der christlichen Hoffnung nothwendig verbunden (de Wette), ist deren effectus (Hunnius). Die Hoffnung ist die Mutter der Heiligung, nicht umgekehrt, wie Grotius will. Auch ist die Heiligung nicht die

Bedingung für Erfüllung dieser Hoffnung (Lücke und einige katholische Erklärer). Auch darf man nicht beide Anschauungen mit einander verbunden hier finden wollen (Schlichting, Episcop.). — ἁγνίζειν kommt von ἁγνός = καθαρός (Suidas), טָהוֹר (Num. 8, 21. 6, 2. 3. Psalm 11, 7), rein, lauter; im N. T. von der Weisheit (Jac. 3, 47), den ein Gelübde lösenden (Act. 21, 24. 26. 24, 18), dem christlichen Wandel (1 Petr. 1, 22. Jac. 4, 8. 2 Cor. 6, 6. 1 Tim. 5, 22), den Keuschen (Tit. 2, 5. 2 Tim. 4, 12. 5, 2. 2 Cor. 11, 2). Also ἐλευθερία παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος (Pharorinus), ἡ τῶν ἁμαρτημάτων ἀποχή (Clemens Al.) ist gemeint. Demnach ist es der Gegensatz von unrein, und ἅγιος Gegensatz von profan, wenn auch dieses auf innere Unreinheit, jener auf das äußere Profansein als Folge, als Zweites hinführt. Die Beziehung auf Gott, der δίκαιος ist, dem wir ähnlich werden sollen, nöthigt ἁγνίζειν nicht auf castificare (Augustin) zu beschränken, sondern weiter zu fassen, wie καθαρίζειν (1, 7. 9). Hoc non tantum de illa turpitudine carnis intelligendum est, sed de omnibus passionibus animi vitiosis, ira, avaritia, invidia, odio, superbia, gloriae cupiditate etc. (Luther). Gegenstand des Heiligen ist mit ἑαυτὸν bezeichnet, also die eigene Persönlichkeit, nicht nur Einzelnheiten oder das Leben umher, das äußerliche. Der Sache entsprechend sind die paulinische Mahnung 2 Cor. 7, 1. und die petrinische 2 Petr. 3, 13. 14. — Das Präsens markirt nach Beza, Spener, Grotius u. A. die fortwährende Selbstreinigung, weil ja auch das göttliche Leben in uns noch fortwährend auf Unreines und Ungerechtes stößt und dieß hinweggethan werden muß (Düsterdieck). Aber diese Selbstreinigung geht nicht in gleicher Weise von unserer Persönlichkeit aus, wie sie sich auf diese bezieht; es fehlt daher ein αὐτὸς neben dem ἑαυτόν. In dieser Hinsicht sagt treffend Augustin: quis nos castificat nisi deus? Sed deus te nolentem non castificat. Ergo quod adjungis voluntatem tuam deo, castificas te ipsum. Castificas te, non de te, sed de illo, qui venit, ut habitet in te. Tamen quia agis ibi aliquid voluntate, ideo et tibi aliquid tributum est. Kraft und Impuls und Initiative der Selbstreinigung liegt nicht im liberum arbitrium des Menschen, sondern in dem, auf welchem die Hoffnung sich gründet, die zur Selbstreinigung drängt. — **So wie Jener heilig ist.** Ἐκεῖνος ist Christus nach dem konstanten Gebrauch neben αὐτὸς bei Johannes. Vgl. 2, 6. Während αὐτὸς nach dem Context auf Gott bezogen werden mußte, kann und muß ἐκεῖνος auf Christus, als das entferntere Subjekt, bezogen werden. Man kann nicht beidemale an Christus denken (Aretius, Estius, Calvin), noch beidemale an Gott (Lyra, Socin u. A.). Christus ist Vorbild und gibt so die ausdrückliche Norm der Gottähnlichkeit. Wenn es blos geheißen hätte: καθὼς ἐκεῖνος, so würde ein ἁγνίζειν zu suppliren sein. Das geht nicht; deßhalb fügt der Apostel ἁγνός ἐστι hinzu; die Reinheit gehört Ihm wesentlich zu, Er ist schlechthin und ursprünglich heilig und gerecht „in der völligsten Harmonie mit der Urgerechtigkeit und Urreinheit des Vaters (5. 7. 2, 1)" (Düsterdieck). „Die ἁγνότης ist eine Christo inhärirende Eigenschaft" (Lücke), und ἐστι, nicht: ἦν, weist auf den ununterbrochenen fortdauernden Zustand (Joh. 1, 18). Es liegt gar kein Grund vor, καθὼς mit quandoquidem zu erklären und aus Christi Reinheit ein zweites Motiv zur Selbstreinigung zu machen (Ebrard). Selbst die äußerlich unvermittelte Beziehung auf Christus ist dem spezifisch christlichen Denken durch Christi, des einigen und ewigen Mittlers, Stellung nahe genug gelegt, insbesondere der johanneischen Anschauung ein unumgängliches Bedürfniß; der unwandelbare Zustand Christi ist den Gläubigen vollendete Norm und nicht blos äußerlich uns gegenüberstehendes Exempel, sondern lebendige Kraft. Vgl. 1, 1. 2, 1. 6. 3, 5. 7. 16. IV, 17.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Die Kindschaft bei Gott ist eine Gabe der zuvorkommenden Liebe Gottes; das ist gegen Pelagius und alle pelagianischen Irrthümer festzuhalten. Die Keuschheit der Exegese fordert, über dieses Allgemeine hinaus dieser Stelle nichts entnehmen zu wollen, und weder mit Calvin die „Sophisten" mit derselben schlagen, welche die vorausgesehene künftige Würdigkeit derer setzen, welche Gott adoptire, noch auch den Grundsatz der lutherischen Kirche hier finden: regeneratio praecedit fidem, während die reformirte Kirche an dem festhalte: fides praecedit regenerationem. Es ist einfach die zuvorkommende Liebe des Vaters als Ursach' unsrer Kindschaft ausgesagt, wie 4, 10.

2. Aber nicht blos von Gott, sondern nur von Gott, von Gott ausschließlich geht alles göttliche und vor Ihm bestehende Leben aus. Auf Ihn, den Vater, dessen Wesen die Liebe ist, führt unser Glaubensleben zurück.

3. Das Christenthum bringt nicht neue Kunde, sondern neues Leben, nicht neue Lehre, sondern neues Wesen, das aber parallel der natürlichen, leiblichen Geburt sein Wachsthum, seine Entwickelung hat vom verborgenen, keimartigen Anfang zu herrlichster Vollendung.

4. Die Welt mit all' ihrer Herrlichkeit versteht nicht Gottes Reich und dieses Reiches Volk und Geschichte; hier liegt der Grund und Anfang aller Feindschaft wider die Gemeinde Jesu und christliche Gemeindeordnungen (Luc. 23, 34). Ein Widerspruch gegen des Johannes Wort ist Christi Gebet Joh. 17, 21: ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ — nicht. Christus redet von dem, was helfen soll, den Sinn und die Stumpfheit der Welt zu durchbrechen, Johannes hier aber zeugt von dem Sinn und der Stumpfheit der Welt an sich, ohne ausschließen zu wollen, daß dawider zu thun sei und das nicht vergeblich.

5. Das Erste aber, wozu der Welt geholfen werden muß, ist, daß Gott und das Göttliche erkannt werde. Die Gotteserkenntniß, welche freilich nur unter Einwirkungen und den Erweisungen Seiner Liebe erweckt wird, bedingt die Erkenntniß Seines Volkes und Reiches.

6. Die Kindschaft bei Gott hat eine Geschichte von ihrem ersten Anfang bis zur in Gottähnlichkeit vollendeten Verklärung, welche in Folge vollkommener Anschauung sich vollzieht, indem das Schauen Gottes die Verklärung in Sein Bild bewirkt.

7. Was im Schauen Gottes sich einst vollendet, muß im Glauben hier begonnen werden, und die Verklärung in Gottes Bild setzt den Anfang in die auf Erden gewirkte Heiligung. Damit ist aber keineswegs die sanctificatio in die Kraft des Men-

schen gelegt. Denn einmal steht sie nicht vor der justificatio, wie die Katholischen annehmen, und sodann ist sie ja nur Sache des aus Gott geborenen Menschen und geschieht nur durch die mit der Wiedergeburt empfangene und zugeeignete Kraft, also wenn auch mit eigenen, doch nicht mit ursprünglich eigenen, sondern mit erst durch Gottes Gnade gegebenen und im Glauben angeeigneten Kräften, so daß Wolf ganz richtig sagen kann: aliud est δικαιοῦν, aliud ἁγνίζειν, prius illud in hominem non cadit, — ut vero posterius. Vgl. Augustin's Wort zu V. 3. S. 76.

Homiletische Andeutungen.

Zweierlei Wunderbares: 1) die Liebe Gottes, die uns zu Kindern haben will, 2) die Verkehrtheit der Welt, die solchen Herrn nicht erkennt. — Wunderst du dich mehr über Gottes liebendes Verhalten zur Welt, oder über der Welt häßliches Verhalten gegen Gott und Seine Kinder? Ist dir es seltsamer, daß Gott dich als Kind behandelt, als daß die Welt dich nicht versteht noch mag? — Findest du's nicht natürlicher und begreiflicher, daß die Welt wider dich ist, als daß Gott für dich ist? — Siehe zu, daß du dich durch alle Liebesbeweise Gottes hindurchfliesest bis zu dem der Kindschaft bei Ihm, und durch alle Feindseligkeit der Welt bis zur Erkenntniß ihres Unverstandes und ihrer Unwissenheit! Nur wer Jenes thut, wird Dieses können. — Gedenke an deine eigene und deiner Kinder Kindschaft bei Gott und siehe bei jedem auch dir widrigen Menschen zu, ob er nicht eben so gut wie du, oder am Ende mit mehr Recht ein Kind Gottes ist. Das ist für eigene Zucht, für Erziehung seiner Kinder, für Verkehr unter und mit den Menschen von großer Wichtigkeit und Gewinn. — Hoffe auf die Zukunft, wolle aber nicht ernten dereinst, ohne jetzt zu säen; wer jenseits Gott schauen und Ihm ähnlich werden will und soll, der muß hier anfangen, in Selbstanstrengung sich zu reinigen. — Deine Kindschaft ruht auf Gottes ewiger Liebe, reicht bis in Gottes ewige Seligkeit, aber in der zeitlichen Gegenwart und der gegenwärtigen Vergänglichkeit kann sie verloren, muß sie bewahrt werden, durch alle Weichlichkeit des eigenen Fleisches wie durch alle Feindschaft der Welt hindurch. — Glücklich ist der zu preisen, dessen Freude aus der dankbaren Liebe zu Gott und dessen Leid aus der häßlichen Art der Welt herkommt; wehe aber dem, dessen Freude von unten her, dessen Leid aber von oben her stammt, der der Welt Freund und Gottes Feind ist, weil er Sein Kind nicht sein mag. — Friede mit Gott, Kampf mit der Welt ist eine heilsame Grundlage für den Wechsel von Freude und Leid in deinem Leben. — Die Bedeutung der Kindschaft bei Gott: 1) deren Ursprung — in Gottes Liebe, 2) deren Gegensatz — in der unverständigen Welt, 3) deren Hoffnung — selige Gottähnlichkeit, 4) deren Kraft — Eifer der Selbstreinigung. — Lebensfragen und Antworten zum Leben: 1) Wer ist für dich? Gott mit Seiner ewigen Liebe. 2) Wer ist wider dich? die Welt mit ihrer Kurzsichtigkeit. 3) Woher? von Gott. 4) Wohin? in Gottes Herrlichkeit. 5) Wie? in Heiligungsarbeit.

Clemens Romanus: Wie selig und wie wunderbar sind die Gaben Gottes! Leben in Unsterblichkeit, Glanz in Gerechtigkeit, Wahrheit in Freude, Glaube in Zuversicht, Keuschheit in Heiligung — und das Alles sind unserem Gemüthe gegenwärtige Güter. — Chrysostomus: Die uns verachten und schmähen, wissen nicht, wer wir sind, Bürger des Himmels, Angehörige eines ewigen Vaterlandes, Genossen der Cherubim; aber sie werden's erfahren am Tage des Gerichts, wenn sie staunend und seufzend rufen werden: das sind die, die wir verspottet und gehöhnt haben! — Augustin: Das ganze Leben eines Christen ist ein heiliges Verlangen. Wonach man verlangt, das sieht man noch nicht; aber durch das Verlangen erweiterst du dich, daß, wenn es sichtbar wird, du damit erfüllt werden kannst. — Gott ist's allein, der uns reinigt; aber Er reinigt dich nicht, ohne daß du willst. Du reinigst dich, aber nicht durch dich, sondern durch den, der da kommt in dir zu wohnen.

Luther: Wenn Gott mit uns abrechnen will, so ist Er uns nichts schuldig als die Hölle; so Er uns aber den Himmel gibt, so ist's Gnade. — Starke: Trägst du hier noch das Bild des Teufels und meinest dort Christo gleich zu werden? O Thorheit! o Betrug! Ohne Erneuerung des göttlichen Bildes kommt Niemand zur Herrlichkeit Gottes. — Ohne Reinigung kann keine Hoffnung der künftigen Herrlichkeit bestehen. Der Unreinen Hoffnung ist Vermessenheit, Frechheit und Verwegenheit. — Unser Christenthum ist nicht sowohl ein Reinsein, als ein stetiges sich Reinigen. — Die Gläubigen reinigen nicht nur etwas an sich, sondern sich selbst, ganz und gar, Leib und Seele. Das Hauptwerk liegt an dem Inwendigen und der Seele. — O schändlicher Mißbrauch des Evangelii! immer auf Christum und Sein Verdienst sich berufen, und doch nimmer Seinem Exempel folgen! — Daniel: Wer hat den besten Adel, Christ? Wer da aus Gott geboren ist. Wer ist der meist geehrte Mann? Wen Gott in Gnaden schauet an. — Ein Missionar (Ziegenbalg) in Indien übersetzt das N. T. Ein Eingeborener hilft ihm. Bei diesem Spruch übersetzt der Hindujüngling: Daß wir ihm die Füße küssen dürfen. Der Missionar fragt: Warum so? Der Indier: Ein Kind! das ist zu viel! zu hoch! — das war noch in keines Heiden Herz gekommen. — Steinhofer: Ein Kind Gottes ist für die Welt immer ein Räthsel. — Heubner: Kinder Gottes tragen das Bild, die Herrlichkeit des Vaters an sich, genießen Seine ganze Vaterliebe, sollen besitzen, was Er besitzt. Das gönnt Gott uns, den Abgefallenen, den frühern Feinden. Es wird Jedem angeboten, ein solches Kind zu werden. — Die Christen hätten sich wirklich Gottes Kinder genannt? Das wäre zum Erbarmen, wenn sie sich selbst so titulirten, gleichsam sich selbst in den göttlichen Adel erheben wollten, schlimmer, als wenn ein Narr sich anmaßt, Baron oder Graf zu heißen. Wir sollen von Gott und von den himmlischen Kindern Gottes so genannt werden; in der Bibel ist Name und Sache eins, leere Titel kennt die Bibel nicht. — Die Kindschaft ist nichts in die Augen Stechendes, weltlich Reizendes, Blendendes, vielmehr etwas Verborgenes. Die Welt hat kein Auge dafür; warum? weil sie Gott nicht kennt und wir in Gott das Höchste, Herrlichste, und mithin nur, was von Gott stammt, herrlich ist. — Der Christ ist still, ruhig, getrost bei aller Nichtanerkennung, die er von der Welt erfährt; das befremdet ihn nicht, stört ihn nicht; die Verkennung der Welt kann ihm nichts nehmen. — Christen sind

Fürstenkinder, die im fremden Lande, wie zur Prüfung, in geringem Gewande, incognito, herumgehen müssen, ehe sie ihr Reich einnehmen. Ein geheimes inneres Gefühl von seiner Kindschaft begleitet den Christen durch diese Welt hindurch mitten im Weltgetümmel: er wandelt mit seinem Herzen bei Gott — die Tugend soll nicht ein Gepränge, eine Ostentation werden; darum haben die Kinder Gottes kein Schild, keinen Ordensstern. Ansehen thut man es dem Christen nicht, welche Würde er einst an sich tragen wird, so wenig als man es Christo in der Wiege ansah. — Nicht zu ewiger Obscurität sind sie verurtheilt. — O Tag ohne Gleichen, wenn Gott Seine Kinder rufen wird: Kommt hervor aus eurem Dunkel! erhebt euch aus eurer Niedrigkeit! — Die Verheißungen des Christenthums sind überschwenglich: nicht den Seligen, Vollendeten, nicht den Engeln, sondern Gott selbst sollen sie ähnlich sein; welcher Mensch hätte ohne Offenbarung diese kühne Hoffnung gefaßt? Das Abbild ist freilich nie das Urbild, aber doch sprechende Aehnlichkeit. — Der Christ muß sich, so zu sagen, in einem exaltirten Zustand erhalten. Der Gedanke: solltest du um das Linsengericht der Welt deine himmlische Erstgeburt hingeben? um Fleischeslust und Mammon oder Weltehre deinen Glauben verleugnen und deinen Christenrang verlieren? ist ihm ein schreckender Gedanke. — Heiligung ist zwar nicht Erwerberin der Seligkeit (diese ist Gnadengeschenk), aber Bewahrerin. Die Reinigung geht tagtäglich fort; wir werden oft befleckt. — Ebrard: Unsere künftige Herrlichkeit ist kein Gegenstand der Curiosität, kein Gegenstand, über den die Neugierde zu grübeln hätte. — Sich nicht reinigen, heißt zu Gott sagen: „Ich mag das Kleinod nicht, das Du mir als herrlichstes Kleinod vor Augen stellst und dereinst zu geben versprichst; mir gilt das Freiwerden von Sünde nicht als Kleinod."

Besser: Sagt schon David, als ein Christ vor Christo: „Ich bin vor Vielen wie ein Wunder" (Ps. 71, 7), vielmehr sind die Christen nach Christo die rechten Wunderkinder. Freilich, die Welt, welche im Argen will bleiben, sieht in dem Namen unserer Kindschaft nichts als leeren eingebildeten Titel. — Selbst verjüngt zu apostolischer Kraft und Weihe, würde dennoch die Kirche die Welt — wohl gegen sich, doch nicht blos außer sich haben (denn es finden sich faule Fische im Netze), und wehe ihr, vergäße sie je in der Zeit ihres Streiterstandes, daß ihre Heiligkeit nicht in denen, welche geheiligt werden, sondern allein in Dem, welcher sie heiligt, eine vollendete ist, und die ihr ernstlich anbefohlene Zucht über ihre Glieder das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes, zum Verdammen der Sünde und zum Erretten der Sünder, nicht die Wurfschaufel zum Fegen der Tenne zu handhaben hat. — Aufs tiefste ist gerade Johannes davon durchdrungen, daß es nur Ein Leben gibt, welches die Kinder Gottes haben in Zeit und Ewigkeit, und ihm ist keine künftige Seligkeit bewußt, die nicht wie die Rose in der Knospe schon im Glauben enthalten wäre. — Wie das Auge kein Stäubchen leiden kann, es thränt so lange, bis es wieder rein ist: so leidet auch das auf jene Herrlichkeit hinausschauende Hoffnungsauge des Christen durchaus keinen Weltstaub, und fliegt welcher hinein, so zuckt es mit zartestem Gemerk und der Herr gibt Bußthränen, die den Staub hinauswaschen. —

Tholuck: Wie selig das Loos eines gläubigen Jüngers des Heilands ist. 1) Wie selig ein solcher Jünger schon jetzt ist. Wer erkennt in der Menschheit, wie sie vor uns ist, wer erkennt in ihr eine Familie Gottes?! — Mit Erstaunen haben die Heiden, wenn sie sahen, wie Christen in einer so neuen Liebe mit einander verbunden waren, ausgerufen: Sehet, wie sie sich lieb haben! — Selige Freude und Verwunderung zugleich. Das kindliche Gemüth kann es nicht begreifen, wie es so großer Gnade und Huld werth geachtet worden ist. 2) Wie selig er einst sein wird. Wenn ihr wollt, mögt ihr das wohl einen Trotz nennen, aber es ist ein göttlicher Trotz, wie unser Luther sagt, „daß der Glaube dem Menschen ein trotziges Herz gebe gegen Gott und gegen alle Kreatur." Und was ist denn der Mittelpunkt aller Hoffnung dieser Elenden und Armen? es ist wohl Ehre, Herrlichkeit, Genuß? allerdings Röm. 2, 7. 10. 3) Wozu ihn jener Glaube und diese Hoffnung antreibt. Der Mittelpunkt christlicher Sehnsucht und Hoffnung kann das nicht sein beim Sterben, daß wir unsere Lieben, sondern daß wir Ihn wiedersehen werden. Quillt sie aus einem schwächlichen Gefühl oder aus jenem männlich starken, daß Ihn sehen und Ihm gleich sein, Freiheit von Sünde und Irrthum, ein und dasselbige ist? Reinigt euren Glauben, stählt eure Hoffnung an dem Glauben und der Hoffnung des Jüngers, den ihr nur zu oft blos als den Prediger einer schwächlichen, kränklichen Liebe betrachtet. Jene Aehnlichkeit — wird nicht ohne dein eignes Wollen dir zu Theil. In dir mußt du den Durst darnach empfinden, mit heiliger Liebe mußt du fragen und prüfen: was ist denn noch unrein an mir? — Vgl. zu 4—10.

Biarowsky: Das heilige Abendmahl eine Verherrlichung des dreieinigen Gottes: 1) indem darin der dreieinige Gott sich selbst verherrlicht; 2) indem dadurch wir den dreieinigen Gott verherrlichen. —

Genzken (Taufrede): Welche Gabe! welche Aufgabe! welch seliges Ziel auch für dieses Kind. —

3) Der Weg der Kinder Gottes geht durch das Gesetz Gottes.

Kap. 3, 4—10ª.

Jeder, der die Sünde thut, thut auch die Ungesetzlichkeit, und die[1]) Sünde ist die 4
Ungesetzlichkeit. — Und Ihr wisset, daß Jener offenbar ward, damit Er unsere[2]) Sün- 5
den wegnehme, und Sünde ist in Ihm nicht. — Jeder, der in Ihm bleibt, sündigt 6
nicht; Jeder, der sündigt, hat Ihn nicht gesehen, noch Ihn erkannt. — Kindlein[3]), 7

1) ἡ ἁμαρτία ABCGK. etc. und Cod. Sinait. Der Artikel ist sehr gut bezeugt, wie syntaktisch gefordert.
2) ἡμῶν fehlt zwar AB., Vulg. u. a. Aber CGK. und Cod. Sinait. haben's.
3) παιδία AC. u. a. τεκνία B. und Cod. Sinait.

Niemand verführe Euch! Wer die Gerechtigkeit thut, ist gerecht
8 ist. — Wer die Sünde thut, ist vom Teufel, weil von Anfang der Teufel sündigt. Dazu ward der Sohn Gottes offenbar, damit Er zerstöre die Werke des Teufels. —
9 Jeder, der aus Gott geboren ist, thut nicht Sünde, weil Sein Same in ihm bleibt,
10 und kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist. — Daran sind offenbar die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels. —

Exegetische Erläuterungen.

1. Zusammenhang. Hat der Apostel die Herrlichkeit der Kindschaft bis zu der Kraft verfolgt, welche ihr die Hoffnung auf Gott verleiht, um an der Selbstreinigung zu arbeiten, so schließt nun an V. 3 der 4. V. mit einem allgemeineren Gegensatz an, welcher in gewohnter Weise einen Fortschritt enthält. Dem Positiven: Wer diese Hoffnung hat, der reinigt sich selbst, stellt er das negative Widerspiel entgegen: Wer die Sünde thut, thut die Ungesetzlichkeit. Hier nimmt er nicht den Subjektsbegriff (wer diese Hoffnung hat) negirend auf, sondern den Prädikatsbegriff (der reinigt sich selbst): Wer Sünde thut. Mit dem nun angefügten Prädikatsbegriff leugnet er zwar auch folgeweise, daß Solcher Kind und Erbe Gottes sei, fügt aber ein neues Moment bei: der verletzt nicht blos sich selbst und sein Theil, sondern auch Gottes Gesetz und Ordnung, und weist zugleich auf den Grundgedanken 2, 29. zurück, indem jedes Thun der Sünde der im Gesetze (V. 4) und in Christo (V. 5. 7) offenbarten Gerechtigkeit Gottes widerspricht und vielmehr Kinder des Teufels notirt (V. 8. 10), als Kinder Gottes, die in Christo bleibend Gerechtigkeit und nicht Sünde thun (V. 6. 9. 10). —

2. Das Wesen der Sünde V. 4. — **Jeder, der die Sünde thut, thut auch die Ungesetzlichkeit.** „Es liegt dem Apostel daran, die Wahrheit des Gedankens als eine ausnahmlose zu markiren" (Huther). Hier handelt sich's um den Begriff der ἁμαρτία zunächst. Nach Suidas von μάρπτω fassen, ergreifen, also = Verfehlen des Ziels (Röm. 21. 8, 302. 311. 23, 62); dann sittliche Verfehlung. Oekumen.: ἀποτυχεῖν σκοποῦ, ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἀπόπτωσις, dagegen ἀνομία = ἡ περὶ τὸν θεῖον νόμον πλημμέλεια (πλήν–μέλος, gegen die Melodie, falscher Ton, Fehler). Die ἁμαρτία ist natürlich ebenso ein Widerspruch gegen die göttliche Gerechtigkeit (ἀδικία), wie eine Abweichung vom göttlichen Gesetz, eine Verletzung desselben (ἀνομία), und diese ἡ ἀνομία ist hier nicht etwa Nichtgesetzlichkeit, wie ἄνομος 1 Cor. 9, 21 einer ist, der ein Gesetz nicht hat, sondern bezeichnet die dem Gesetze entgegenstehende Widrigkeit. Zu ἁμαρτία ist ebensowenig als zu ἀνομία ein diese Begriffe beschränkender Zusatz hinzugefügt, oder aus dem Context eine Beschränkung hinzuzufügen. Zwar faßt der Artikel die Sünde bestimmt in ihrer Verfehlung gegen Gott, wie die ἀνομία in ihrem Widerspruch gegen das göttliche Gesetz, und hebt die unbestimmte Allgemeinheit auf, aber innerhalb dieses Gebiets, des sittlich-religiösen, ist keine Beschränkung zuläßig. Doch ist darauf nicht so großes Gewicht zu legen, da V. 9 ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖν, also ohne Artikel steht, wie auch ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν und ἁμαρτάνειν (V. 4. 6. 8. 9) promiscue gebraucht wird, so daß auch auf ποιεῖν kein zu großes Gewicht gelegt werden darf. Dazu kommt nun, daß καὶ vor τὴν ἀνομίαν „die Vorstellung markirt, daß das Thun der ἁμαρτία eben als solches zugleich das Thun der ἀνομία ist" (Düsterdieck). Erasmus: quisquis committit peccatum, idem committit iniquitatem. Man darf καὶ weder kausal fassen, noch zu einem „ja" (mit Brückner) umsetzen. Doch ist mit Ebrard darauf zu halten, daß der vollere Begriff ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν am Anfang die andern ποιεῖν ἁμαρτίαν, ἁμαρτάνειν mitbestimmt und der Gegensatz von ἁγνίζειν ἑαυτὸν mitwirkt, nicht an übereiltes Sündigen, in Schwachheit zu denken; es ist, wenn auch eine einzelne, eine gewollte That gemeint. Demgemäß sind Erklärungen abzuweisen, wie: es sei bei ἁμαρτία an peccatum mortale (Estius, und die Katholischen), oder an schwere, unbereute Sünde (Luther u. A.) zu denken, oder es sei = ποιεῖν τὴν ἁμ. = peccare contumaciter (Aretius), contra conscientiam et impoenitenter (Rosenmüller), oder peccato operam dare (Beza), peccare scientem et volentem (Spener), oder es bezeichne die aktuelle sittliche Lebensrichtung (Brückner). Auch ist es nicht zuläßig, eine Steigerung des Begriffs ἁμαρτία in ἀνομία anzunehmen (Baumgarten-Crusius, Bengel), oder daß ἀνομία eigentliche Verbrechen, Laster u. dgl. einschließe, als sei ἁμαρτία Prinzip und Quell der ἀνομία (de Wette). Die Umschreibungen von: ποιεῖν ἀνομίαν: deum offendere (Grotius), religioni adversari (Carpzov), schwächen unrichtig ab. Obwohl beide Begriffe unterschieden sind, sind sie doch einander gleich gesetzt. Wir haben's hier mit einer allgemeinen Sentenz zu thun: Wer Sünde, welcher Art sie auch sei, thut, der thut auch die Widergesetzlichkeit, verletzt göttliche Ordnung und Norm. Es ist nicht gegen Antinomisten gesagt, sondern gegen solche, die es nicht ernst mit der Sünde nehmen; gerade mit dem Begriff der ἀνομία wird der Begriff der Sünde verschärft. — **Und die Sünde ist die Ungesetzlichkeit.** Natürlich wird ἁμαρτία in demselben Sinne zu nehmen sein, wie eben zuvor, und zwar in derselben Allgemeinheit. Es ist also nicht das erste Mal sündiges Handeln, und nun hier Verschuldung gegen Gott (Köstlin). Der Artikel läßt auch nicht zu, ἁμαρτία als Prädikat des Subjekts ἀνομία zu nehmen, wie Joh. 1, 1: θεὸς ἦν ὁ λόγος (Köstlin). Auch die ἀνομία ist hier, wie zuvor, zu nehmen, in derselben Allgemeinheit. Unter dem νόμος ist nicht blos das mosaische, alttestamentliche Gesetz, sondern auch das neutestamentliche, in Christo wie durch Ihn, im auslegenden Wort und darstellenden Leben (2, 16. 2, 7. 4, 21. 5, 3. vgl. Matth. 5, 17—19), wie das dem Menschen ins Herz geschriebene, worauf er selbst angelegt ist, zu verstehen; es umfaßt den ganzen Komplex der göttlichen ἐντολαί. Der Satz enthält daher nicht sowohl eine Definition (Sander), als das Wesen der Sünde, und zwar von der Seite, wo ihr absoluter Gegensatz zu

jeder göttlichen Gemeinschaft am unbedingtesten hervortritt (Brückner); „den Gegensatz zwischen dem Wesen des Gläubigen, der ein τέκνον θεοῦ ist und ὅμοιος θεῷ sein wird, und die ἁμαρτία konnte der Apostel nicht schärfer ausdrücken, als daß er die ἁμαρτία für die ἀνομία erklärte" (Huther), oder wer widergöttlich lebt, der hebt die göttliche Lebensordnung auf, der er als Christ zugehört (Hofmann). Daher entstellt Hilgenfeld den Gedanken, wenn er erklärt: nicht ein Jeder, der von den Ceremonialgesetzen abweicht, sondern erst der Sünder fällt unter die Kategorie der ἀνομία. Auch Calvin geht weit über den Inhalt hinaus, wenn er die Summe des Gedankens nennt, das Leben derer, die sich der Sünde ergeben, sei Gott verhaßt und könne nicht von Gott ertragen werden. — Daß der Apostel den Satz mit καὶ anfügt, und nicht mit ὅτι, hat seinen Grund darin, daß er demselben eine selbständige Stellung geben will. Man kann nicht mit Bengel das καὶ mit imo erklären, als sei zuvor nur conjuncta notio peccati et iniquitatis, jetzt eadem; die Identität liegt dem ersten Satze schon zu Grunde. —

3. Hülfe wider die Sünde. V. 5. 6. **Und ihr wisset, daß Jener offenbar ward, damit Er unsere Sünde wegnehme.** Mit Berufung auf ihr eigenes Bewußtsein, wie 2, 12—14. 20. 27, weist nun der Apostel auf den Herrn und sagt von Ihm Zweierlei: Erstens der Zweck Seines Erscheinens ist Erlösung von den Sünden. Ἐκεῖνος ist Christus, wie V. 3. Ganz unhaltbar ist es, das Evangelium zu verstehen (Socin, Episcopius, Grotius), von dem man doch nicht sagen kann, daß es τὰς ἁμαρτίας αἴρει, oder daß solches dessen Zweck und Aufgabe sei. Mit ἐφανερώθη ist auf Christi Erscheinung im Fleisch gewiesen, wie der Context fordert. Vgl. 1, 2. Markirt ist das frühere Verborgensein Christi im Himmel (Huther). Dessen Zweck ist ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ. Die Lesart ἡμῶν ist gar nicht schlecht bezeugt, und verschärft die Anrufung der eigenen Erfahrung, ohne die Sündenvergebung nur auf die zu beschränken, welche „wirklich im Glauben den heilsamen Zweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes an sich vollziehen lassen" (Düsterdieck), und die Universalität der göttlichen Heilsabsicht (2, 2) zurückzustellen, vielmehr wird das Parakletische, um das es sich doch im Grunde handelt (V. 3), stärker; wenigstens liegt in dem οἴδατε nicht Grund genug vor, um das Doktrinelle hier besonders indizirt zu finden. Man hat auch gar nicht nöthig, ἡμῶν auf alle Menschen auszudehnen (Spener). „Die Pluralform τὰς ἁμαρτίας macht die Vorstellung ungleich anschaulicher und kräftiger, als wenn, wie V. 4, τὴν ἁμαρτίαν geschrieben wäre; Johannes faßt nicht die Sünde in ihrem allgemeinen Begriffe, sondern alle Gestalten derselben an" (Düsterdieck). Unrichtig ist es, peccati reatum, dominium, poenam (J. Lange u. A.) zu erklären; es heißt: die Sünden selbst. Das hier, wie Joh. 1, 29, mit ἁμαρτία verbundene αἴρειν heißt bei Johannes (11, 48. 15, 2. 17, 15. 19, 31. 38) auferre, wegtragen, wegnehmen. Joh. 1, 29. liegt in dem ἀμνός, dem Begriff des Opferlamms, was 1 Petr. 2, 24 mit Bezug auf Esai. 53, 4 ff. im Verbo ἀναφέρειν ausgesprochen ist: büßend, stellvertretend, sterbend und versöhnend auf sich nehmen, αἴρειν aber weist auf das heiligend Wegnehmen; so ist Joh. 1, 29. Beides verbunden, während Petrus die eine, erste, Johannes hier die andere zweite Wirksamkeit des Herrn, jener die Versöhnung, dieser die Erlösungsthätigkeit notirt. Johannes, der 2, 2. jene bespricht, hebt hier diese hervor, leugnet also keine, reißt aber auch beide nicht auseinander, als ob jene ohne diese Folge, diese ohne jene Ursache wäre (1, 7. 4, 9. 11. 5, 6). Aber der Context veranlaßt mit seinem ethischen Gehalt, sich vor der Sünde zu hüten, sie zu lassen, den Hinweis darauf, daß Christus gekommen sei, die Sünde wegzuschaffen, von uns zu nehmen; welcher Christ will denn Christi Vornehmen hindern oder zu nichte machen! Richtig demnach Oekumen., Christus sei gekommen ἐπ' ἀναιρέσει τῆς ἁμαρτίας, so auch Luther, Calvin, Neander, Ebrard, Düsterdieck, Huther u. A. Wenn Beda bemerkt: tollit peccata et dimittendo, quae facta sunt, et adjuvando, ne fiant, et perducendo ad vitam, ubi fieri omnino non possunt, so ist das an sich richtig, geht aber weit über das Maß dessen, was unsere Stelle enthält, hinaus. Eben das gilt von denen, welche jene beiden Beziehungen hier mit einander verbinden, wie Spener, Bengel (erklärt zwar tolleret, verweist aber auf seine Erklärung zu Joh. 1, 29: primum a mundo in se recepit, deinde a se ipso devolvit peccati sarcinam), Lücke (in der 1. Ausgabe), Sander, Besser. Lücke (in den späteren Ausgaben), de Wette u. A. nehmen αἴρειν = tragen; falsch! — Zweitens: Er ist sündlos. **Und Sünde ist in Ihm nicht.** Durch καὶ wird dieser Satz dem vorigen koordinirt. Oekumen. irrt mit seinem καὶ ἀντὶ τοῦ διότι wie mit der Umschreibung: καθ' ὅτι ἀμέτοχος ἦν ἁμαρτίας. Auch Augustin: in quo non est peccatum, ipse venit auferre peccatum; nam si esset et in illo peccatum, auferendum esset illi, non ipse auferret. So a Lapide: ideo Christus potens fuit tollere peccatum, quia carebat omni peccato, imo potestate peccandi. Ebenso Sander, Neander u. A. Auch ἐστι ist festzuhalten, nicht = ἦν zu nehmen (Oekumen., Grotius: peccatum in eo non erat, nempe, cum vitam mortalem ageret, u. A.); es handelt sich wie V. 3 um „die Beschaffenheit Christi in ihrem ewigen Bestande." Deßhalb ist nicht mit Winer (Gr. p. 239) zu sagen, die Unsündlichkeit Christi sei als eine im Glauben noch gegenwärtige betrachtet. Mit ἐν αὐτῷ, das seine Beziehung stets im Contexte hat, ist der im ἐκεῖνος gemeinte Christus zu denken, und zwar Er selbst, Seiner Person nach, nicht, wie Calov meint, totum corpus, die Gemeinde, oder als sei ἐν κοινωνίᾳ μετ' αὐτοῦ zu erklären. So ist mit dem dem vorigen koordinirten Satze: und in Ihm ist Sünde nicht — die Grundlage für das Folgende gegeben, indem nicht als Beispiel, oder Vorbild, sondern als Lebenskraft, Lebenselement der Sündlose, Reine, Gerechte notirt ist, worin der Christ zu sein und zu bleiben hat. — Die unmittelbare Folge (V. 6): **Jeder, der in Ihm bleibt, sündigt nicht.** Festzuhalten ist der volle Begriff von μένειν ἐν αὐτῷ in Ihm sein und bleiben, aus Ihm und Seinem Leben sich nähren (1, 3. 6. 2, 5. 6. 23 f. 27 f.), und nicht mit credere in Christum zu vertauschen, oder gar mit Christi discipulum esse abzuschwächen (Semler u. A.); auch ἁμαρτάνειν ist nicht = persistere in peccato (Luther), sinere

regnare peccatum (Hunnius), sceleratum esse (Cappellus), peccata mortalia committere (Katholische) zu fassen, und so zu verschärfen. Der Apostel stellt „das Bleiben in Christo und das Sündigen als unvereinbare Gegensätze hin; doch ist seine Meinung nicht die, daß der gläubige Christ überall nicht mehr sündige, oder daß, wer noch sündigt, auch noch nicht in Christus sei (1, 8—10. 2, 1 f. 3, 3)" (Huther). „Johannes hat es hier mit realen Zuständen zu thun und will uns die Kennzeichen anführen, woran man erkennen könne, ob einer den Herrn liebe, oder nicht, Kind Gottes sei oder vom Argen" (Sander). Daher ist es bedenklich, mit de Wette, Düsterdieck sich auf die ideale Anschauungsweise des Apostels zu berufen, und verkennt die Thatsache, daß der Christ trotzdem, daß er noch sündigt, doch von der Sünde frei ist, mit ihr thatsächlich gebrochen hat und in seinem eigentlichsten christlichen, innersten Wesen im entschiedenen Gegensatze zu ihr steht, so daß nicht die Sünde, sondern vielmehr der Gegensatz gegen sie (als etwas seinem Wesen Fremdes) seine Lebensführung bestimmt, ganz wie auch Paulus sagt (Röm. 7, 17): *νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό, ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.* Augustin: etsi infirmitate labitur, peccato tamen non consentit, quia potius gemendo luctatur; Derselbe: in quantum in ipso manet, in tantum non peccat. Trefflich Besser: Ein Christ thut nicht die Sünde, sondern er leidet sie. — **Jeder, der sündigt, hat Ihn nicht gesehen, noch Ihn erkannt.** Nach gewohnter Weise wendet Johannes den Gedanken und führt ihn durch den Gegensatz weiter. Das Verbum *ἁμαρτάνειν* ist, wie eben zuvor zu nehmen: aktuell sündigen, sei's in Wort, Werk oder Sinnen des Herzens. Von solchem sagt er nun ganz allgemein *οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν.* Zunächst ist *οὐδέ* als disjungirend festzuhalten (Winer Gr. 432 ff.); wenn auch damit nicht entschieden wird, ob das *ὁρᾶν* oder das *γινώσκειν* stärker, bedeutender ist, wird doch der Unterschied beider Verba notirt. Das Pronomen *αὐτόν* nöthigt, bei beiden Verben an die Person Christi zu denken. Gegenstand des *ὁρᾶν* ist also nicht der Satz: *ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν*, und des *γινώσκειν* der: *ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ*, um die Einsicht in den Zweck der ganzen Erlösungsthätigkeit Christi zu bezeichnen (Rickli, Neander). *Ὁρᾶν*, sehen, sinnlich (1, 1. 3. 4, 20. Joh. 1, 18. 6, 36. 46. 8, 57. 9, 37. 15, 24), geistig (3 Joh. 11. Joh. 3, 11. 32. 6, 46. 8, 38. 14, 7. 9), und zwar unmittelbar, wie wenn's von Christo im Himmel gesagt ist, oder mittelbar, wenn es von den Gläubigen in Folge der Erleuchtung gilt, bezeichnet also hier das Schauen Christi, „wenn uns das unmittelbare Bewußtsein von der Herrlichkeit Christi aufgegangen ist, so daß das Auge unseres Geistes Ihn als den, der er ist, in der Totalität Seines Wesens erblickt" (Huther); *γινώσκειν* ist erkennen, in Folge forschender Betrachtung Seines Wortes, Seines Lebens, der Geschichte Seines Reiches, oder der eignen Erfahrungen im Leben um uns her und in uns selber, und bezeichnet hier das so vermittelte „richtige Verständniß von Ihm, so daß wir uns wie Seines Wesens, so auch Seiner Beziehung zu uns klar bewußt geworden sind" (Huther). Damit ist schon darauf gewiesen, daß bei jenem, der geistigen Intuition, Kontemplation, die bewirkende Thätigkeit mehr auf Seiten des Objekts ist, das sich dem Auge des Geistes darstellt, bei diesem, der mehr durch Reflexion auf dem Wege der Dialektik und Forschung gewonnenen Erkenntniß, die bewirkende Thätigkeit mehr auf Seiten des Subjekts ist, das dasselbe zum Gegenstand der Betrachtung macht (Sander, Huther). Daraus ergibt sich, daß *ἑώρακεν* nicht etwas Geringeres, und *οὐδὲ* = noch viel weniger (Semler, Lücke, 1. Ausg., u. A.), noch etwas Höheres als *ἔγνωκεν* und *οὐδέ* = und nicht einmal ist (Socin, Neander u. A.): es handelt sich gar nicht um einen Gradunterschied. Obwohl bei aller Verschiedenheit beide doch Gemeinsames haben, wird man doch nicht um dieses willen jene übersehen oder gering anschlagen und mit Düsterdieck sagen dürfen, beide Begriffe seien im Wesentlichen gleich und *ἔγνωκεν* sei nur beigefügt, um die geistige Bedeutung von *ἑώρακεν* zu markiren. Freilich, das geht nicht, mit Lücke *ὁρᾶν* auf die äußerliche Kunde, trotz welcher man recht wohl sündigen kann, *γινώσκειν* auf die wirkliche Erkenntniß zu deuten. Parallel ist dieser Verbindung die Verbindung von *πιστεύειν* und *γινώσκειν* (4, 16. Joh. 6, 69), so daß *ὁρᾶν* mit *πιστεύειν* zu kombiniren sein dürfte, aber doch der Unterschied von *πιστεύειν* = *ὁρᾶν* von *γινώσκειν* aufrecht zu halten bleibt. Ganz verflacht ist der Gehalt der Begriffe bei Grotius: neque de Christo sic cogitat, ut oportet, neque facto ostendit, se scire, quanti sit habenda Christi voluntas. — Die Perfekta, *ἑώρακεν*, *ἔγνωκεν*, sind festzuhalten; sie weisen in die Vergangenheit, wo der Anfang des Schauens und Erkennens gemacht ist, aber so, daß das in der Vergangenheit Begonnene noch gegenwärtig fortwirkt und fortdauert, worauf namentlich Erasmus (cognitum habet), Lücke, Brückner, Düsterdieck, Huther aufmerksam machen. Durchaus ungerechtfertigt ist's, das Perfekt wie ein Präsens zu fassen (Didymus: non videt eum; Augustin: non credit; Beda, Grotius, Estius, der das Perfekt hebräisch für das Präsens nimmt). Der Gedanke des Johannes ist daher: Jeder, der sündigt, und zwar indem er sündigt, ist Einer, in welchem das Schauen und Erkennen Christi eine Thatsache der Vergangenheit ist, aber nicht fortdauernd und fortwirkend bis in die Gegenwart. Daher Bengel nicht übel: in ipso peccati momento talis fit, ac si eum nullo viderit modo. Instruktiv ist die Erinnerung an 2, 19 (J. Lange, Sander), und die Vergleichung mit Matth. 7, 23: *οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς* (nemlich als die Meinen). Es ist, wie die Alten richtig bemerken, von einer efficax scientia (Didymus), einer affectiva et dilectiva (Estius) die Rede, wenn auch Lyra mit seiner fides formata caritate ebenso zu weit geht, wie Ebrard mit seinem liebenden Erkennen, oder G. S. Lange mit seinem *γινώσκειν* = amare. —

4. Der Ausgang. V. 7. 8. 9. **Kindlein, Niemand verführe Euch!** Die eindringliche Anrede, an der die Variante *παιδία* oder *τεκνία* nichts ändert, leitet eine Mahnung ein, gegenüber der klar erkannten, Verderben drohenden Gefahr, wenn nicht die Hülfe in dem herrlichen Herrn und Heiland benutzt wird. Von dem *ἑαυτοὺς πλανῶμεν* redet Johannes 1, 8. Hier hat er es nicht mit Selbsttäuschung, sondern wo es sich „um thatkräftige, auch nach Außen hin sich bewährende Erwei-

sung des Lebens aus Gott handelt" (Düsterdieck), mit der Täuschung, Verführung von Außen her zu thun, und zwar nicht durch Verhältnisse, Ereignisse, sondern durch Menschen (*μηδείς*), die noch gefährlicher sind. Doch liegt kein Grund vor, an eine bestimmte Form der Irrlehre, etwa an antinomistischen Gnosticismus, zu denken (Düsterdieck, Huther). Der Form nach gleich 1 Tim. 4, 12. Tit. 2, 15., ist sie dem Sinne nach gleich dem *μὴ πλανᾶσθε* 1 Cor. 6, 9. 15, 33. Luc. 21, 8. Doch tritt in jener Form zugleich ein lebhafteres Gefühl der Gefahr hervor. — **Wer die Gerechtigkeit thut, ist gerecht, so wie Jener gerecht ist.** Ueber *δικαιοσύνην ποιεῖν* und *δίκαιος* s. zu 2, 29. sub 4). Hier ist nicht *πᾶς ὁ ποιῶν*, nur *ὁ ποιῶν* gesagt; die Vorstellung der ausnahmslosen Allgemeinheit tritt vor der Wichtigkeit der Thatsache zurück. Statt des Prädikats *ἑώρακε αὐτὸν καὶ ἔγνωκεν αὐτόν* (V. 6), oder *μένει ἐν αὐτῷ* (V. 5), oder *ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται* (2, 29) folgt, nach gewohnter Weise fortführend, die Folge davon, mit Bezug auf *ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα* (V. 2), oder um das entsprechende Verhalten dem Gesetz gegenüber zu markiren, *δίκαιός ἐστιν*. Klar ist, daß das Prädikat nicht erst erworben wird, nachdem das im Subjektssatze Ausgesprochene geschehen ist; das Prädikat ist dem Subjekt immanent, in dem Thun der Gerechtigkeit tritt die Beschaffenheit des Gerechten hervor, beweist sich diese als daseiende, aber wird nicht erst, wie die Katholiken (Lyra, Emser, Estius u. A.) und die Socinianer, Arminianer, Rationalisten (Socin, Grotius u. A.) gegen die Protestanten (Luther, Calvin) meinen. „Wer die Gerechtigkeit nicht thut, bezeugt dadurch, daß er nicht gerecht ist" (Huther). Mit dem Zusatz wird auf Christi Gerechtigkeit, in welcher Gottes Gerechtigkeit offenbar und welche ein leuchtendes Urbild ist, hingewiesen. Hier ist *ἐκεῖνος* wieder gewählt, obwohl mit dem *αὐτὸς* vorher Christus gemeint war, so daß, ohne Mißverständniß zu veranlassen, *αὐτὸς* hätte gesagt sein können, damit im Gedanken an 2, 29. durchaus keine, auch nicht die geringste Unklarheit wäre, daß Christus gemeint sei. An Ihm hat sich der Christ stets zu messen und zurechtzufinden. Ganz ungehörig ist es, mit Baumgarten-Crusius zu erklären: wer gut ist, befolgt das Beispiel Christi, oder: nur wer durch Christus gerecht gemacht ist, thut die Gerechtigkeit. — V. 8: **Wer die Sünde thut, ist vom Teufel.** Das ist der fortführende Gegensatz. Zu *ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν* vgl. zu V. 4. Es ist der „signifikantere und präzisere" Ausdruck für *ἁμαρτάνειν* V. 6 (Düsterdieck). Von solchem sagt nun Johannes nicht: *ἄδικός ἐστι*, sondern: *ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν*, und führt so den Gedanken bis auf den letzten Grund. Der Ausdruck *ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι* ist analog dem *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι* zu erklären (vgl. zu 2, 16), und das um so mehr, da V. 10 *τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ* und *τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου* erwähnt werden, und dem Satan selbst der Vatername (Joh. 8, 44) beigelegt ist. Trotzdem fehlt aber eine Analogie zu dem *γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ* (vgl. zu 2, 29) für den Anhang des Teufels ebensosehr wie für den *κόσμος*, wenn auch schon *ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι* 2, 16. und *οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου* (Luc. 16, 8) vorkommt. Ist daher auch nicht mit *ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι* auf eine Wiedergeburt von Unten gewiesen, als ob der Teufel den Sünder geschaffen habe, in den er nur das Böse gebracht hat (Rußmeyer), ist also nur von corruptio, nicht generatio (Bengel) die Rede, und es im ethischen, nicht im physischen Sinne zu verstehen, ist also nicht mit gleichem Recht und Sinn *τέκνον τοῦ διαβόλου* zu sagen, wie *τέκνον θεοῦ* (siehe zu V. 10[a]), so ist doch auf Ursprung von und Gleichartigkeit wie Zusammengehörigkeit mit dem Teufel und auf ein mit ihm zu empfangendes Erbe in der Hölle zu denken und die Verflüchtigung des Begriffs durch Umdeutung in Angehörigkeit (de Wette), Nachfolge (Semler), Aehnlichkeit, geistige Verwandtschaft (Grotius, Socin u. A.) abzuweisen. Auch läßt die Analogie nicht zu, zu behaupten, man habe gar nicht bei Johannes die Existenz des Teufels anzunehmen, das sei nur Vorstellung häretischer Judenchristen (Semler), oder jüdische Lehrform ohne dogmatische Bedeutung, nur gebraucht, um den Begriff der Sünde als des Gottfeindlichen zu verstärken (Baumgarten-Crusius). Vgl. Grundgedanken sub 4). — **Weil von Anfang der Teufel sündigt** Der Anschluß mit *ὅτι* läßt hierin den Grund für den Satz erkennen: Wer sündigt, ist vom Teufel; demnach handelt es sich um das Sündigen des Menschen und dessen Beziehung zum Teufel. Deßhalb ist *ἀπ' ἀρχῆς*, mit Nachdruck vorangestellt, auf den Anfang des menschlichen Sündigens wie Joh. 8, 44. zu deuten, und der Apostel sagt, von diesem Anfang an zeigt sich der Teufel als der Sündigende, er ist nicht blos Sünder in sich selber, er hat auch die erste Sünde des Menschen bewirkt als Verführer und nicht blos die erste Sünde, er bewirkt jede Sünde bis in die Gegenwart (das Präsens: *ἁμαρτάνει*); das Sündigen ist von Anfang an seine That. Bengel: omnium peccatorum causa est; nunquam satiatur. Daher ist nicht an den Anfang der Existenz des Teufels von der Schöpfung der Welt her zu denken (Beda), das wäre gegen Joh. 8, 44 (*οὐκ ἔστηκεν*), noch an den Anfang der Schöpfung der Erde mit ihrem Sonnensystem (Estius), noch an den Anfang der res humanae (Semler), noch an den Anfang des Falles des Teufels (Calvin, Calov, Bengel: ex quo diabolus est diabolus; minime diu tenuisse videtur statum primitivum, Neander, Sander u. A.). Auch darf man *ἁμαρτάνει* nicht mit Bengel: peccat et ad peccandum inducit deuten, vielmehr ist Röm. 7, 17 zu vergleichen. Der influxus, suggestio, inspiratio, directio, cooperatio des Teufels (Calov) liegt nicht im Verbum *ἁμαρτάνει*, sondern im ganzen Context: weil der Teufel vom Anfang an gesündigt hat und fortsündigt, ist jeder Sündigende des Teufels; denn der reale Zusammenhang des Sündigenden mit dem Teufel oder des Teufels mit dem Sündigenden liegt als Voraussetzung hier offenbar vor, nur daß der erste Satz den Zustand des Sünders als einen dem Lebens- und Reichsgebiete des Teufels angehörigen markirt, der zweite mit *ὅτι* angeschlossene Satz die fortgehende Thätigkeit des Teufels notirt, so daß hier die Ursach' von Jenem zu finden ist. — **Dazu ward der Sohn Gottes offenbar, damit Er zerstöre die Werke des Teufels.** Bengel: diabolus peccandi finem non facit; peccatum solvere filii dei opus est. Rasch und in gedrungener Rede ohne Uebergangspartikel hebt der Apostel den Gegensatz scharf und bestimmt hervor: *διάβολος — υἱος τοῦ θεοῦ*, wofür hier *ἐκεῖνος*

zu schwach, ungenügend erscheint, und im Gegensatz zu den verborgenen Verführungen des Satans die Erscheinung (ἐφανερώθη) des Gottessohnes zur Zerstörung der Werke des Teufels (Joh. 12, 31. 16, 11. Matth. 12, 29. Luc. 10, 18). Er ist nicht blos δίκαιος (V. 7); er zerstört auch (λύσῃ) die Sünden. Das ist der Zweck Seines Kommens, wie V. 5: αἴρειν τὰς ἁμαρτίας parallel dem λύειν τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου. Mit dem letzten Ausdruck sind also die Sünden bezeichnet, und zwar mit Bezug auf das διάβολος ἁμαρτάνει als Werke des sie thuenden Satans. Es handelt sich also um die ἔργα τοῦ διαβόλου, die Sünden, nicht um der Sünde Sold, die Uebel, Tod, Verdammniß (Calov, Spener). Diese sind ja vielmehr Werke des gerechten, Strafe ordnenden Gottes, also nur folgeweise Gegenstand der erlösenden Wirksamkeit Christi, aber nicht Gegenstand des λύειν. Dieses Zeitwort bezeichnet ein Zerstören eines Baues (Joh. 2, 19. 2 Petr. 3, 10—12), oder eines Schiffes (Act. 27, 41), wie das Lösen der Ketten (Act. 22, 30). Bengel (opera confortissima, quae solvere res digna erat filio dei), Spener, Besser u. A. halten den Begriff „auflösen" fest, als seien die Sünden die Stricke des Teufels; doch geht das über die einfache Deutung hinaus auf mehr künstliche, wenn auch praktisch zu verwerthende Ausdeutung. Daß und wie dabei die drei Aemter Christi konkurriren, darüber ist nichts gesagt, deßhalb ist, officium sacerdotale und regium mit Ausschluß des propheticum bei dem Zerstören der Werke des Teufels anzunehmen und nur an die eigentliche Passion des Herrn zu denken, ebensowenig textgemäß, als etwas für oder wider jenen Satz daraus zu entnehmen: Etiamsi Adam non peccasset, Christus incarnatus esset. Uebrigens redet Johannes so, wie er geschrieben (ἐφανερώθη — λύσῃ), nur von dem, „was Christus bei seiner Erscheinung im Fleisch gewollt und erreicht hat" (Düsterdieck), ohne die fortwährende Wirkung des Sieges Christi darstellen oder gar leugnen zu wollen; davon redet er 1, 7. 2, 1. 2. 13. 14. 4, 4. 14. 5, 5., aber hier zunächst nicht. — V. 9: **Jeder, der aus Gott geboren ist, thut nicht Sünde, weil Sein Name in ihm bleibt.** Hier ist der Gegensatz von 8ª und zwar auch mit einem begründenden Satz; der Bau ist hier wie dort derselbe, nur daß die Subjekts- und Prädikatsbegriffe ihre Stellen nach gewohnter Inversion vertauscht haben: Ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ opp.: ἐκ διαβόλου ἐστίν, ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ opp.: ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει opp.: ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει. So stellt Johannes dem Gegensatze des Sündigens in seinem äußersten und tiefsten Wesen den Gegensatz der Kinder Gottes in ihrer herrlichsten und höchsten Gabe und Haltung entgegen. Durch πᾶς wird des Satzes allgemeine Geltung markirt. Aus 2, 29. 3, 6. ist die Zusammengehörigkeit von aus Gott geboren und Gerechtigkeit thun oder nicht sündigen bekannt, sowie die Unverträglichkeit von jenem und Sünde thun. Vgl. 1, 5. Deßhalb steht mit Nachdruck ἁμαρτίαν voran; Sünde gilt dem Apostel als Teuflisches, Gerechtigkeit als Göttliches, wie Gott und Satan, so stehen Gerechtigkeit und Sünde als einander unbedingt ausschließende Gegensätze gegenüber. Der mit ὅτι anschließende Satz gibt dem Gedanken, daß der aus Gott Geborene Sünde nicht thut, seine Begründung und läßt als Parallele von dem begründenden Satze V. 8 auf diesen ein Licht fallen für die gegebene Erklärung. Die Beziehung des σπέρμα αὐτοῦ auf θεοῦ ist klar. Samen Gottes muß Etwas von Gott Ausgehendes, und zwar Lebenskräftiges, Lebensvolles, sich Entwickelndes, Blüthe- und Fruchtbringendes, Göttliches Erzeugendes bezeichnen. An das Wort Gottes mit Clemens Al., Augustin, Beda, Luther, Calov, Spener, Bengel, Besser, Grotius, Socin u. A. ist trotz Matth. 13, 3 ff. Jac. 1, 18. 1 Petr. 1, 23. vgl. 1 Cor. 4, 15. Gal. 4, 19. nicht zu denken, da jenes Gleichniß aus der Pflanzenwelt nicht der Beziehung auf Zeugung und Geburt entspricht, und Gottes Wort oder Evangelium in den andern Stellen nur Mittel für die Zeugung ist, ein Träger und Leiter des göttlichen σπέρμα, aber nicht dieses selber. Daraus ergibt sich, daß hier an Gottes Geist zu denken ist, und zwar den Heiligen Geist, der sich in und von dem Seinen mittheilt. Es ist daher nicht die ganze Persönlichkeit als σπέρμα zu fassen, sondern das von Ihm ausstrahlende πνεῦμα, das Er selbst und Seine Gabe zugleich, eine Gabe von Ihm und von Seiner Art ist. Dazu nöthigt das dem σπέρμα parallel gesetzte ἐκ τοῦ θεοῦ in dem begründenden Schlußsatz dieses Verses. So wenig der aus Gott Geborene ein Gott ist, Gottes Fülle nicht leibhaftig in sich hat, wie Christus, so wenig ist das σπέρμα die volle Persönlichkeit des Geistes Gottes, des Heiligen Geistes, sondern das aus Seinem Wesen Herausgesetzte, das von Ihm nicht zu scheiden, aber zu unterscheiden ist. Deßhalb ist mit den Griechen zu sagen, es ist πνεῦμα υἱοθεσίας, τὸ πνευματικὸν χάρισμα, es ist spiritus s. et ejus virtus (Calvin, Beza, Düsterdieck), nativitas spiritualis (Estius), vires regenerationis (S. Schmidt), göttliche Lebenskräfte (de Wette, Neander), das vom Heiligen Geiste erzeugte πνεῦμα (Sander), der Keim des neuen Lebens, des neuen Menschen, der in uns gepflanzte Christus (Ebrard, Lücke, Huther). Aber es ist nicht σπέρμα in Analogie von יֶלֶד = τέκνον (Bengel: semen dei i. e. qui natus est ex deo) oder semen quasi divinum (Semler), der Bildungstrieb für das Gute (Paulus), oder die Religion (Fritzsche). — Wenn es nun von dem σπέρμα heißt: μένει, so ist daran zu denken, daß auch von dem Gläubigen gesagt ist (V. 6): μένει und doch zu ihm gesagt wird (2, 28): μένετε. Deßhalb und weil es von einem σπέρμα gilt, das keine völlige Kornähre ist, die in die Scheuer gesammelt wird, sondern in die Erde geworfen ist und durch allerlei Witterung wachsen soll, hat man nicht hinzu zu nehmen, daß es auch bleiben müsse, nicht wieder verloren gehen noch verderben könne. Davon ist nichts gesagt, das ist nicht geleugnet, noch behauptet, das ist also auch nicht einzutragen und anzunehmen. Es handelt sich nur darum, daß im σπέρμα und dessen seiner Natur entsprechendem gesetzten Bleiben dem Gotteskinde die Kraft des Nichtsündethuns gegeben ist. Darf man auch nicht ὅτι mit ἐφ' ὅσον erklären, als sei's = in quantum, quamdiu, quatenus, so liegt das doch dem Gedanken zu Grunde (die Griechen, die Katholischen, die Evangelischen). — **Und kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist.** Nun wird das Größte hinzugefügt, Nichtsündigenkönnen, begründet durch das aus Gott geboren sein, von dem der Apostel anhob, mit dem er nun abschließt. Mit

Bezug auf das Bleiben des Samens Gottes im Gotteskinde spricht er nun den absoluten Gegensatz desselben als solchen zu dem Sündigen aus: *οὐ δύναται ἁμαρτάνειν*. Non potest peccare ist jedenfalls stärker und mehr als potest non peccare; es ist nicht die Möglichkeit nicht zu sündigen, sondern die Unmöglichkeit zu sündigen gesetzt. Aus einem Knechte der Sünde ist ein Knecht der Gerechtigkeit geworden (Röm. 6, 16—23); er will und kann dem Samen Gottes, der in ihm bleibt, gemäß nur das Göttliche, die Gerechtigkeit (Düsterdieck mit den meisten Auslegern). Deßhalb ist weder *ἁμαρτάνειν* zu verschärfen: Todsünden begehen (die Römer), teuflisch sündigen (Besser), mit Wissen und Willen sündigen (Ebrard), oder zu beschränken auf den Bruderhaß (Augustin, Beda), noch *οὐ δύναται* abzuschwächen durch aegre, difficulter potest (Grotius: res aliena est ab ejus ingenio; Paulus: seine ganze Geistigkeit und Angewöhnung sträubt sich dagegen). Auch ist es nicht umzusetzen in *οὐ βούλεται* (Griechen), oder in non debet. Auch ist nicht mit dem Johanneischen Ausspruch ein über der Wirklichkeit des christlichen Lebens auf Erden nur vorschwebendes Ziel und eine Norm gegeben, die nur relative Geltung habe und keine Realität. Bengel: Res se habet, ut in abstemio, qui non potest vinum bibere, et in variis antipathiae generibus. — Zu dem Begründungssatz bemerkt Bengel treffend: priora verba ex deo majorem habent in pronunciando accentum: quod ubi observatur, patet, non idem per idem probari, collato initio versus. Weil er aus Gott geboren ist, kann der aus Gott Geborene nicht sündigen; das Kind Gottes kann nicht sündigen, weil es Gottes Kind ist. Treffend Luther: in summa nos Christiani nascimur, nec fuco quodam aut specie, sed ipsa natura sumus Christiani, quare non est possibile, ut peccemus. —

5. Schluß. V. 10ª: **Daran sind offenbar die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels.** Mit *ἐν τούτῳ* weist der Apostel hier auf das Vorhergehende zurück. Vgl. zu 2, 3. Es handelt sich um das *ἐκ τοῦ θεοῦ* und das *ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι*. Das gibt sich zu erkennen an dem Thun der Gerechtigkeit oder der Sünde, indem der Sünder sich in die Sünde verstrickt, als ein Kind des Teufels, der Gläubige dawider sich sträubt als ein aus Gott Geborener. Das Sein des Kindes Gottes wie das des Kindes des Teufels ist verborgen und ist offenbar am Thun. Man hat daher den Satz nicht auf das Folgende zu beziehen (Grotius, Spener, Ebrard u. A.), wozu gar keine Veranlassung vorliegt. Unbestimmt lassen's de Wette, Sander u. A. — Wem *τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ* und *τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου φανερά ἐστιν*, ist nicht gesagt, aber nach V. 1 (*κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς*) ist gewiß, daß das nicht der Welt klar ist, sondern nur dem Christen. Offenbar ist jener Unterschied nur im Licht der göttlichen *κρίσις*, die unkritische Welt vermischt und verwirrt Gutes und Böses, Gott und Teufel (Lücke, Sander). „Den Kindern des Teufels ist ihr eigenes sittliches Wesen so lange ein Geheimniß, bis sie das Gericht des Heiligen Geistes annehmen und durch den göttlichen Samen aus Gott geboren und zu Kindern Gottes werden." Vgl. Matth. 7, 16—21. Luc. 6, 43—46. — Der Ausdruck *τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου* kommt sonst im N. T. nicht vor, nur Act. 13, 10: *υἱὸς διαβόλου* vom Elymas Bar-Jesus, Joh. 17, 12: *ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας* vom Judas, Eph. 2, 3: *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* und *τέκνα φύσει ὀργῆς*, statt welcher Ausdrücke *τέκνον τοῦ διαβόλου* hätte gesagt werden können, wenn nicht dieser Ausdruck wäre gern vermieden worden, um das Mißverständniß abzuschneiden, als könne von einer Geburt aus dem Teufel so gut geredet werden, wie von der Geburt aus Gott (s. zu V. 8), und um der dualistischen Auffassung keine Nahrung zu geben, als sei die Bekehrung oder Wiedergeburt derselben unmöglich, vielmehr anzudeuten, daß eher aus einem Teufelskinde ein Gotteskind, als aus einem Gotteskinde ein Teufelskind werden könne. Aus diesen verschiedenen Ausdrücken aber wird nicht entnommen werden können, daß die Ausdrücke *τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ* und *τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου* die beiden Extreme bezeichnen, zwischen denen andere Menschen sich befinden. Vielmehr umfaßt dieser Gegensatz die Gesammtheit der Menschen, wie das *ἁμαρτάνειν* und *οὐχ ἁμαρτάνειν* das gesammte Verhalten der Menschen in sich begreift. Gewiß hat Socin Recht: ex apostoli verbis satis aperte colligi potest, quod inter filios dei et filios diaboli nulli sint homines medii. —

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Das Wesen der Sünde. Der Name *ἁμαρτία* weist wohl auf Abirrung vom rechten Weg, rechten Ziel, der geraden Richtung und Ordnung, aber aus ihr ist das nicht zu entnehmen, wovon sie abirrt. Deßhalb ist *ἀνομία* hinzugefügt. Nun ist klar, daß die Sünde im Widerspruch mit dem *νόμος*, der göttlichen Ordnung, steht. Hofmann vergleicht treffend (Schriftbeweis 1, 487) 2 Thess. 2, 7. Das Erste ist, daß die Sünde ein Widerspruch mit Gottes Ordnung ist. Soweit die *ἀνομία* reicht, soweit reicht auch die *ἁμαρτία*, was nicht mit göttlicher Lebensordnung stimmt, sei's so gering oder so groß, als es wolle, es ist *ἁμαρτία* und diese ist zuerst immer als Verletzung Gottes, der den *νόμος* gesetzt hat, anzusehen. Daher hängt dem Begriff der Sünde in jedem Fall der Schuldbegriff an, selbst wenn er nicht ins Bewußtsein des Sünders mit oder bald nach der That eintritt; er kommt schon, wenn auch spät, doch stets mit der Erkenntniß der Sünde, und zwar so, wie's David ausspricht (Psalm 51, 6): An Dir allein habe ich gesündigt, oder so, wie Paulus (Röm. 3, 19) sagt: *ὑπόδικος τῷ θεῷ*. — Die Verletzung der eigenen Seele durch die Sünde, die in dem *ἀγνίζειν ἑαυτὸν* zu Grunde liegt, wie sie 5, 18. in dem *τηρεῖ αὐτὸν* als Gegensatz (*ἀλλά*) von *ἁμαρτάνειν* ausgesprochen ist, liegt auch dem zu Grunde, daß der Sündigende außer der Gemeinschaft mit Christus steht, welcher Leben ist und gibt und die Sünde wegnimmt. —

2. Das Wesen der Gerechtigkeit, als des Gegensatzes der Sünde, ist demnach ein dem *νόμος* entsprechendes Verhalten, ein durch die Lebensordnungen Gottes normirtes Thun, vom Werk der Hände bis zu der That des Denkens und zu der Kraft der Gesinnung.

3. Das Verderben der Sünde zeigt sich darin, daß sie in ein Verhältniß zum Satan verstrickt, das sein Verhalten ebensowohl bestimmt, als sich in dem Verhalten zeigt. Sie kommt vom Satan her, und ist des Satans That, so daß in dem Leben in der

Sünde, in dem Thun der Sünde, sich eine Abhängigkeit des Sünders von dem Teufel und dessen Zugehörigkeit zu dem Teufel und Gleichartigkeit mit dem Teufel bezeugt. So ist zwar des Menschen Sünde die Sünde eines Verführten, er aber doch durch solche Verführung eben so dem Reiche des Bösen verfallen, als vor Gott schuldig; und der ein Kind Gottes hätte werden sollen und können, ist ein Kind des Teufels geworden. So gewiß in Christo die Gemeinschaft mit Gott und die Gerechtigkeit gewonnen wird, ist in der Sünde die Gemeinschaft des Teufels bezeugt. —

4. Der Satan ist eine Person, die Gott gegenüber gestellt ist, der Gegensatz Gottes und nicht blos Christi, der gekommen ist, die Sünden wegzuthun, diese Werke des Teufels zu zerstören. Strauß sagt mit Recht (Dogmat. II, 15): „Die ganze Idee des Messias und Seines Reiches ist ohne das Gegenstück eines Dämonenreichs gleichfalls mit einem persönlichen Oberhaupt so wenig möglich, als der Nordpol eines Magnets ohne den Südpol. Ist Christus gekommen, um die Werke des Teufels zu zerstören, so brauchte er nicht zu kommen, wenn es keinen Teufel gab; gibt es einen Teufel, aber nur als Personifikation des bösen Prinzips — gut, so genügt auch ein Christus als unpersönliche Idee." Ja, man müßte selbst die Persönlichkeit Gottes aufgeben, wenn man die Existenz des Teufels und dessen Persönlichkeit leugnen wollte; Gott würde das Absolute sein, und nicht die absolute Persönlichkeit, wenn man den Satan nur als Prinzip, wenn auch als kosmisches, fassen dürfte — in diesem Johanneischen Gedankenkomplex. — Zu einer dualistischen Auffassung ist gar keine Veranlassung gegeben. Zweierlei ist gewiß: Erstens steht der Teufel nicht Gott so gegenüber, daß er als Streiter, als Gegengott von Ewigkeit her gefaßt werden müßte und nicht auch als Geschöpf anzusehen wäre. für Beides ist keine Handgabe in dem Texte, vielmehr liegt in dem Zweck der Erscheinung Christi und darin, daß dieser Zweck als im Wesentlichen erfüllt und völlig erfüllt werdend gedacht werden muß, Grund dafür, daß jene beiden Annahmen, als völlig dualistische Gegenüberstellung des Teufels und Gottes, mit des Johannes Grundanschauung unvereinbar sind. Zweitens ist aus dieser Stelle nicht zu entnehmen, daß die Menschen von Natur und in ihrem Wesen, der Substanz nach teuflisch seien. Denn das sagt Johannes klar, daß nicht des Teufels Wesen, davon mit keinem Worte die Rede ist, sondern nur des Teufels Wirksamkeit in den Sünden der Menschen erkennbar werde und daß Christus nicht des Teufels Wesen, sondern des Teufels Werke zu zerstören gekommen ist. Auch ist nicht zu übersehen, daß der Apostel gegenüber den Ausdrücken γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ, σπέρμα θεοῦ ἐν αὐτῷ, ἐκ θεοῦ εἶναι, ἐκ αὐτῷ μένων, τέκνον θεοῦ, sehr sparsam in Beziehung auf den Teufel ist und da nur sagt: ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι und τέκνον τοῦ διαβόλου und den letzteren Ausdruck fast nur nothgedrungen dem Gotteskinde gegenüber ausspricht, so daß Augustin mit Recht auf ein imitari diabolum deutet und bemerkt: Omnes peccatores ex diabolo nati sunt, in quantum peccatores. Adam a deo factus est, sed quando consensit diabolo, ex diabolo natus est, et tales omnes genuit qualis erat. — Nicht die geringste Andeutung findet sich für die Annahme, daß der Mensch nicht mit Willen, nicht voluntarie, sondern naturaliter sündige und die Sünde, die er thue, nicht seine Schuld, sondern allein des Teufels Schuld sei; vielmehr weist gerade die Ermahnung V. 7 und die dem Ganzen zu Grunde liegende parakletische Tendenz auf das Gegentheil. Weder Dualismus, noch Determinismus kann aus dieser Stelle deduzirt werden. Aber gewiesen wird über die subjektiven, individuellen Vorgänge auf kosmische Mächte in Gott dem Vater mit dem Sohne und in dem Teufel, welche Grund- und Hauptfaktoren aller menschlichen Persönbildung sind. —

5. Des Satans Werk ist die Sünde und zwar von Anfang an, d. i. von Anfang des Sündigens innerhalb der Menschheit, um die es sich allein handelt. Daher ist er recht eigentlich der Sünder, der Ursünder. Wie er bei der ersten Sünde thätig gewesen, so bei jeder. Aber außer dieser Thatsache ist nicht gesagt, wie seine Thätigkeit geartet ist, mit der menschlichen, die nicht ausgeschlossen wird, konkurrirt, und in welcher Weise die Sünde zu Stande kommt. Aber angedeutet ist, daß im Gegensatz von dem Christus, welcher offenbar wurde, erschien, um des Teufels Werke zu zerstören, der Teufel nicht offenbar ward, sondern im Verborgenen blieb und fortwirkte, und die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels nicht sofort erkennbar sind, sowie daß die Welt, welche weder Gott noch Gotteskinder (V. 1), auch sich selbst nicht erkennt, auch in ihrer eigenen Sünde nicht des Teufels Werk erkennt; denn es handelt sich ja um πνευματικὰ τῆς πονηρίας (Eph. 6, 12). Gerade wer, wie Jakobus (1, 14 f.) sagt, von seiner eignen Lust gereizet und gelocket (ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος) wird und die Sünde so vollbringt ohne inneren Kampf, ohne Widerstreben, in ruhigem Entwickelungsgange (ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει τὴν ἁμαρτίαν), der hat den Teufel zum Vater der Sünde, ist ein Teufelskind. In den Sünden kommt zur Erscheinung, daß das Widergöttliche auf Erden mit dem Reich und dem Einfluß des Teufels in lebendigem Zusammenhange steht, und daß es sich im Grunde um einen Weltkampf Gottes und des Teufels, einen Weltsieg Gottes in Christo über den Teufel handelt. (Vgl. Harleß Ethik §. 28.***) Nitzsch System. S. 244 ff.) —

6. Erlösung von der Sünde ist That des Sündlosen, ist Zweck der Erscheinung des Sündlosen, der nicht neue Lehre bringen, sondern neues Leben schaffen will. Natürlich ist demnach das Wichtigste nicht die Auslegung des Gesetzes im tiefsten Verständniß und klarstem Wort, sondern die Darstellung des Gesetzes im vollen Umfange und reinem Leben, das im Leiden und Aufsichnehmen der menschlichen Sünde nicht blos seine Stärke beweist, sondern dem Vater genügt und Ihn versöhnt, so daß Er um des Sohnes, des sündlosen Menschen willen der Menschheit wieder als einer geheiligten sich zuwendet, und die Menschheit selbst, von dem Sündlosen überwältigt und angezogen, mit der Sünde bricht, von ihr sich abwendet. Undenkbar ist es, den Sündlosen gekannt und erkannt zu haben und doch fortzusündigen nach wie vor; in Christo bleiben und in der Sünde bleiben, sind unvereinbare Gegensätze; eins schließt das Andere aus. Freilich faßt Johannes nur das Prinzip oder das Resultat ins Auge, da es sich um ein Leben handelt, das nicht in einem Moment abgeschlos-

sen wird, sondern seinen geschichtlichen Verlauf, seine innere Entwickelung hat. Vom Leben in Christo ist solches V. 2. 3. ausgesagt, vom Leben in der Sünde ist's vorauszusetzen nach Analogie mit jenem. —

7. Das Sein bestimmt das Thun, nicht aber wird vom Thun das Sein bestimmt, sondern nur am Thun das Sein erkannt. Das Sein ist Grund, das Thun die Folge davon. Daher muß von Gott geboren und ein Kind Gottes sein (2, 29. 3, 9. 10), Christum geschaut und erkannt haben (3, 6), wer nicht Sünde, sondern Gerechtigkeit thut (6. 7. 8. 9), und wer aus dem Teufel ist, der thut Sünde und keine Gerechtigkeit (8). So Luther (Erl. Ausg. 27, 191): „Gute fromme Werke machen nimmermehr einen guten frommen Mann; sondern ein guter frommer Mann macht gute fromme Werke. Böse Werke machen nimmermehr einen bösen Mann, sondern ein böser Mann macht böse Werke. Also, daß allweg die Person muß zuvor gut und fromm sein vor allen guten Werken und gute Werke folgen und ausgehen von der frommen guten Person (Matth. 7, 18)." — Demnach muß Einer erst gerecht worden sein in der Rechtfertigung, ehe er gerecht handeln kann in der Heiligung. Das ist die Wahrheit und das Recht der lutherischen und reformirten Konfession gegen die Katholiken; aber freilich über das Gerechtwerden sagt Johannes nur, daß es aus Gott in Christo, durch Wiedergeburt und Versöhnung geschehe; er gibt also nur den objektiven Grund, nicht den subjektiven Vollzug an. Darüber ist nichts Näheres aus unserer Stelle zu entnehmen.

8. Das Nichtsündigen und Nichtsündigenkönnen des aus Gott geborenen Christen ist als Thatsache festzuhalten, aber vor übereilten Schlüssen aus derselben zu verwahren, zu denen Johannes kein Recht gibt. Zunächst muß dieser Spruch (V. 9) ohne Widerspruch mit 1, 8 ff. verstanden werden können, weil Johannes nicht Beides sagen kann, wenn Beides mit einander unvereinbar ist. Die Katholischen sind daher ebenso im Unrecht, wenn sie meinen, wie de Lyra sagt, den Heiligen, also nur Einzelnen, sei es gegeben durch die Wiedergeburt aus besonderer Gnade, nicht zu sündigen und nicht sündigen zu können, als die von den Lutheranern bekämpfte Meinung falsch ist, daß alle wahrhaft Wiedergeborenen ohne Sünde lebten; denn solche Behauptung leidet an demselben Hochmuthe, der sich in des Stoikers Seneca Sentenz ausspricht (s. Düsterdieck II, 148 aus Wetstein): vir bonus non potest non facere, quod facit; in omni actu par sibi, jam non consilio bonus, sed more eo perductus; ut non tantum recte facere possit, sed nisi recte facere non possit. In solchem Umfang kann 3, 9 um 1, 8 ff. willen nicht verstanden werden. Die Gichtelianer, die sich nach Matth. 22, 30. Engelsbrüder nannten und nicht als Sekte, sondern als die unsichtbare Kirche gelten wollten, und die Molinisten, welche Quietisten waren, behaupteten mit einigen Pietisten solche Vollkommenheit, und von ihren Gegnern Perfektisten genannt, nannten diese sie Konatisten; die Methodisten, welche täglich, stündlich des sühnenden Verdienstes Christi zu bedürfen behaupten, gehören nicht zu solchen, obwohl sie sündlose Vollkommenheit (sinless perfection) des Wiedergeborenen behaupten; damit kommen sie freilich in die Gefahr, mit den Katholischen die Konkupiscenz für indifferent anzusehen oder zu behandeln. Auch darf die Dordrechter Synode nicht auf diesen Spruch des Johannes sich berufen, wenn sie den Satz verwirft (bei Niemeyer p. 719 f. sub III): vere credentes et regenitos non tantum posse a fide justificante, item gratia et salute totaliter et finaliter excidere, sed etiam reipsa non raro ex iis excidere atque in aeternum perire, noch Calvin sagen: Johannes non solum docet, quam efficaciter agat semel deus in homine, sed clare affirmat, spiritum suam gratiam in nobis ad extremum usque persequi, ut ad vitae novitatem inflexibilis perseverantia accedat. Darüber lehrt der Apostel hier eben mit keinem Wort. Er sagt weder 1, 8 ff., daß der Wiedergeborene wirklich nicht selten aus der Gnade falle und ewig verderbe (!), sondern nur, daß, obwohl er sündige, doch Sündenvergebung finde, noch hier 3, 9., daß die Gabe der Kindschaft und die Wiedergeburt nie wieder verloren, vertümmert werden könne, oder daß das σπέρμα in jedem Gotteskinde zur Vollendung gebracht werde und werden müsse, oder daß zu der Gabe Seiner Gnade von Gott das donum perseverantiae hinzugefügt, mit derselben ohne Weiteres eins und verbunden, von ihr untrennbar sei. Man wird vielmehr schon bei dem Jovinian (Ende des 4. Jahrh.) aus seines Gegners Streitschrift (Hieronymus adv. Jovinianum libri II) eine die Wahrheit treffende Auffassung finden, wenn man zu den Sätzen: eos, qui plena fide in baptismate renati sunt, a diabolo non posse subverti, oder a diabolo non posse tentari; quicunque autem tentati fuerint, ostendi eos aqua tantum et non spiritu baptizatos, — hinzunimmt, daß er sagt, der Christ habe nicht zu kämpfen und zu arbeiten, ut majora praemia accipiat, sondern nur ne perdat, quod accepit, und daß er beigefügt hat: qui suum baptisma servaverint. Denn davon sagt Johannes nichts, das schließt er auch nicht mit einer Andeutung aus, daß das Thun und Handeln Gottes am Menschen von demselben müsse an- und aufgenommen werden, daß derselbe mit der von Gott gegebenen Kraft müsse selbstthätig werden, so, daß er nicht blos nicht widerstrebe, und so nicht widerstrebend, obicem non ponens, aus einem Gerechtfertigten ein geheiligter Mensch werde, sondern auf Gottes That und Thun eingehend mit Selbstanstrengung sich übe und so sich immer mehr aneigne, in sein eigen Wesen hereinnehme, was Gottes ist, und dran gebend und opfernd, was seine Eigenheit, ohne seine Eigenthümlichkeit zu verletzen. Das Alles läßt Johannes unberührt, weil es ihm nicht auf den subjektiven Vollzug ankommt, sondern allein auf den objektiven Grund und Boden. Er sagt daher: der aus Gott Geborene als solcher, abgesehen von seiner früheren Art und dem daher Nachwirkenden, sündigt im eigentlichen Sinne des Wortes wirklich nicht; Sünde mag bei ihm noch geschehen, aber er selbst als Gottes Kind, in der Kraft der Wiedergeburt, thut sie nicht, kann sie gar nicht thun (vgl. Harleß Ethik §. 26**). — Demnach ist gar nicht abzusehen, warum der Wiedergeborene, wenn er lässig werden sollte, in eintretenden Konflikten und Kollisionen sich und was Gott ihm gethan, gegeben hat und darbietet, nicht zusammen nimmt und hält, nicht allmählich wieder ganz aus der Gnade fallen könnte und solcher Aus-

gang zu der Annahme nöthigte oder berechtigte, daß Gott die Wiedergeburt nicht ernstlich gemeint, oder kräftig gewollt und wirksam vollzogen habe, so daß schließlich der Abgefallene Recht hätte wider Gott und Gottes die Schuld sei, daß er, schon aus der Macht des Teufels erlöst, doch des Teufels wieder geworden wäre. Hebr. 6, 4 ff., wo nur gesagt ist, daß so nach wahrhafter Wiedergeburt völlig Abgefallene unmöglich wiedergewonnen werden, ist gar nicht hierher zu ziehen (gegen Ebrard), vielmehr das μένων V. 6 zu beachten, womit auf jene unausgesprochene Gedankenreihe gewiesen ist. Vgl. Röm. 7, 15 ff., wo von dem ἐσω ἄνθρωπος als dem σπέρμα θεοῦ und dem ἐγὼ des Wiedergeborenen im Kampfe mit dem alten Ich die Rede ist. —

9. Bei Johannes heißt's: geboren werden, um zu leben; beim Paulus: sterben, um zu leben. —

Homiletische Andeutungen.

Du legst doch sonst einen Werth auf den rechten Namen und das rechte Wort. Nun, Sünde ist Unsittlichkeit; was du einen Fehltritt, ein Vergehen, eine Schwäche, schwache Seite nennst, ist im Wesentlichen Unsittlichkeit. — Laß dich doch einen Schaden an zeitlichem Gut, selbst Schande vor den Leuten, so nicht kümmern, als die Verletzung göttlicher Majestät, die das Wesen der Sünde noch schärfer zeichnet als Verletzung der Seele. — Was hilft dir der Leute Lob, selbst in öffentlichen Blättern, wenn du vor Gott als Uebelthäter giltst! — Denke an den Bischof von Konstantinopel, Chrysostomus, der dem Kaiser verhaßt war; die Höflinge sagten: Verbrenne ihn, konfiszire seine Güter, wirf ihn in Banden, laß ihn tödten! Da sagten aber Andere: „Das hilft dir Alles nichts; in der Verbannung findet er doch mit seinem Gott eine Heimat; die Armen, nicht ihn bringst du um das Gut; er küßt seine Ketten; der Tod öffnet ihm den Himmel. Nur ein Mittel gibt's, ihn unglücklich zu machen: zwinge ihn zu sündigen; er fürchtet in der Welt nichts als die Sünde." — Hältst du rechtschaffen auf das Landesgesetz, namentlich das Grundgesetz, nun so halte auf Gottes Reichsgesetz, auf Sein Grundgesetz. — Der Sündigende thut gerade, was Christus beseitigen will; er flicht Ihm eine Dornenkrone und kreuzigt Ihn aufs neue. — Halt mal Christi Sündlosigkeit fest und Seinen Tod. Warum mußte der Sündlose sterben, wenn nicht um der Menschen Sünde? Was ist der Mensch, der den Sündlosen nicht leiden kann und Alles dran setzt, Ihn hinwegzuthun? Was ist die öffentliche Meinung, mit der Solches gelang? Was hat es mit der Sünde auf sich, wenn Er durch sie, um ihretwillen sterben mußte? Nicht um der Lehre willen, die keine Sünde wegnahm, ist Er gekommen, daß man rühmen müßte den Propheten, sondern um der Sünde willen kam Er, die Er sühnte, daß man das Lamm Gottes und den Hohenpriester zugleich preisen muß. — Er kam, um sich ein Volk zu gewinnen und daß es von Ihm lebte, nicht um von ihm zu haben, was sein Gut war, sondern ihm zu nehmen, was sein Leid ist, und ihm zu geben, was Seine Herrlichkeit ist. — Der Christ thut als solcher die Sünde nie, er leidet sie nur. — Bei und mit Christus vergeht Einem die Sündenlust und der Sündendienst. — Die Sünde verblendet den Menschen, daß er Christi Herrlichkeit nicht schaut und erkennt. — Es ist ein nicht geringes Maß von Unsittlichkeit, Christi Herrlichkeit zu übersehen. — Die Erleuchtung unseres Geistes ist nicht ohne Reinigung unseres Herzens, ohne Erlösung unseres Willens aus der Sünde Banden. — Wie die Sünde wächst, und aus dünnen Fäden der Lust Stricke und Wagenseile der Ungerechtigkeit werden (Jes. 5, 18), der kleine Riß des Zweifels den Schiffbruch am Glauben (1 Tim. 1, 19) und ein kleiner Funke ein groß Feuer (Jac. 3, 5) macht, so wächst die Sündenvergebung der Rechtfertigung zur Sündentilgung in der Heiligung und der Wiedergeborene zum Mannesalter heran, daß, während Ahab, ganz bepanzert, an einer Stelle zum Tode getroffen wurde, Paulus aber von der giftigen Otter gebissen diese ins Feuer schleudert, unversehrt blieb. — An Christo entscheidet sich des Menschen Weg in das Reich der Finsterniß und in das Reich des Lichts. In jenem Reich endet der Weg des Menschen mit der Zugehörigkeit zu dem Satan, in diesem beginnt des Menschen Weg mit der Wiedergeburt. — Gerade die Angehörigen des Teufels wissen von ihm am wenigsten und leugnen seine Existenz und seine Persönlichkeit; die ihm mit Gott widerstehen, kennen seine Natur und Macht viel besser, als seine Knechte. — Lasset Euch nicht täuschen 1) über der Sünde Wesen, 2) über Christi Herrlichkeit, 3) über des Satans Wirksamkeit, 4) über der Wiedergeburt Kraft. — Fürchte dich der Sünde! 1) Sie bricht Gottes Ordnung, 2) ist Ursach' des Leidens Christi, 3) bringt in Satans Knechtschaft, 4) zerstört die Kindschaft bei Gott. — Freue dich, du Gotteskind! 1) In Gottes Gesetz hast du sichere Bahn, 2) in Christi Verdienst hast du kräftigen Beistand, 3) in des Geistes Gabe hast du köstliche Frucht. —

Augustin: Das Thun der Gerechtigkeit geht der Rechtfertigung nicht vorauf, aber es folgt ihr nach. —

Starke: Was wider Gottes Gesetz ist, es mag innerlich oder äußerlich geschehen, in Gedanken, Geberden, Worten oder Werken, ist Sünde. — Ein Jeder forsche fleißig in Gottes Gesetz, damit er erfahre, was recht und unrecht sei, und aus Unwissenheit nicht etwas thue, was hätte können nachbleiben. — Es muß ein schrecklich und abscheulich Ding um die Sünde sein, weil Christus um derselben willen hat kommen, leiden und sterben müssen. Alles stimmt zusammen: Fort, Sünde! bei den Erlösten von Christo hast du keine Stätte! Sie ist ein Abfall vom Gesetz, das Widerspiel des Bildes Christi, eine Geburt des Satans, ein Merkzeichen seiner Sklaven. — Du sprichst: ich bin ein sündlicher Mensch und nicht ein sündlicher Engel! Ist wahr, aber bist du ein rechtgläubiger Christ, so muß die Sünde bei dir nicht, sondern du über die Sünde herrschen, daß du ihr in keinem Stücke dienest. — Nicht sicher, die Gläubigen stehen in Gefahr, daß sie können verführt werden. — Im Christenthum kommt's nicht an auf Schein, Ehrbarkeit und Beobachtung des äußerlichen Gottesdienstes, sondern das Herz muß verändert sein, welches geschieht in der Wiedergeburt. — Einem Christen steht nicht an, daß er sich auf den Glanz seines Stamms, Herkommens und seiner Freundschaft berufe, damit prahle und groß thue; die Gnade der Wiedergeburt, welche das Recht der Kindschaft gibt, macht ihn recht adelig vor Gott und Menschen. — Die Kinder des Satans sind oft un-

bekannt, aber mehr ihnen selbst und ihres Gleichen, als den Frommen. — Die Frommen sind auch oft verborgen, aber den Gottlosen mehr, als ihnen selbst, denn sie wissen gar wohl durch den Geist der göttlichen Kindschaft, was ihnen gegeben, und was sie noch in der Hoffnung haben. — Kinder Gottes und des Teufels sind unterschieden, können und sollen auch erkannt werden; aber es gehöret ein geistlich Auge dazu, sonst fehlet man. — Rechtschaffene Prediger müssen offenbarlich Gottlosen keinen evangelischen Trost geben, ob sie gleich sagen: Prediger können nicht verdammen. Recht! nicht verdammen, aber wohl den verdammlichen Zustand anzeigen. —

Bengel: Iniquitas horribilius quiddam, apud eos praesertim, qui legem et dei voluntatem magni faciunt, sonat, quam peccatum. Ex lege agnitio peccati. Linea curva cernitur per se; sed magis, ad regulam collata. — Steinhofer: Die Kinder Gottes, in welchen der göttliche Same ihres ewigen Lebens bleibend ist, haben wirklich ein heiliges Privilegium, nicht sündigen zu können. —

Heubner: Nicht der Schaden der Sünde ist ihr Wesen, denn dieser ist zufällig, sondern das Widergöttliche. — Der Hauptzweck der Erscheinung Christi war Sündentilgung, Versöhnung unserer Sünde und durch dieselbe Heiligung. Mithin ist Fortsetzung der Sünde Vereitlung der Absichten Christi; ist aber auch Widerspruch gegen seine Heiligkeit. — Nicht Gnosis, sondern der rechtschaffene Sinn und Wandel macht das Christenthum aus. — Denke: so lange das Sündigen dein Element ist, bist du in der Sphäre des Teufels, seinen Einflüssen ausgesetzt. — Merke: 1) die Zerstörung der Werke des Satans ist nicht etwas ein für allemal Gethanes, Geschlossenes, Vollendetes, sondern etwas immer Fortschreitendes, bis ans Ende der Tage zu Vollendendes. 2) Christus hat dazu den Grund gelegt durch Sein Leiden und Sterben, und durch die Stiftung der Kirche, wodurch immerwährend Satans Reich soll bekämpft und getilgt werden. 3) Christus hat Allen, die an Ihn glauben und Seine Kraft empfangen, die Ueberwindung des Satans möglich gemacht. Bei den Gläubigen wird die Kraft des Satans gebrochen. Jemehr das Evangelium intensiv und extensiv sich ausbreitet, desto mehr werden des Satans Werke zerstört. 4) Die absolute, totale Zerstörung des Reiches des Satans erfolgt mit der Zukunft Christi. Da wird sie abgeschlossen, vollendet. Bis itzt müssen alle Gläubigen gegen den Satan zu Felde liegen. — So wie der Same nur die in ihm liegende Frucht hervortreibt und keine andere Frucht hervortreiben kann, so wie es in der Natur, im innern Trieb des Samens liegt, die rechte Frucht zu zeugen, so ist's auch bei dem, in welchem Gottes Same, Gottes Geist gelegt ist: es ist in ihm der innere Trieb, göttlich zu handeln. — Eine absolute Sündlosigkeit ist damit nicht behauptet. — Es ist nicht eine physische absolute Unmöglichkeit, sondern eine moralische Unmöglichkeit: dem geheiligten Willen ist's nicht möglich. — Der innere Geist bildet eine so wesentliche Verschiedenheit unter den Menschen, daß es heraus kommt, als wären es ganz verschiedene Racen. Weil er aber unsichtbar ist, so läßt ihn Gott offenbar werden an seinen beharrlichen Früchten. — Wie scharf unterscheidet die Schrift die Charaktere der Menschen: sie sind entweder Kinder Gottes oder Kinder des Teufels; von halben Christen, einem Amphibiengeschlechte, weiß sie nichts; der Mensch kann nur Eins sein. — Laß dich durch diese scharfe Dichotomie nicht irren, als ob's lieblos wäre, so zu urtheilen: es wird ja nicht gelehrt, daß wir Andere richten und klassifiziren sollen, das gehört für Gott — sondern, daß wir uns richten und rangiren. —

Reinhard: Christus nimmt weg 1) den Betrug der Sünde — durch Seine Lehre, 2) die Strafe der Sünde — durch Seinen Tod, 3) die Herrschaft der Sünde — durch Seinen Geist und Beispiel. —

Besser: Vor Gott ist jedes Vergehen ein Verbrechen; als Bagatelle (peccatilio, ein Sündchen) wird vor dem Richter in der Höhe die Sünde nicht behandelt. Alle Sünde hat hochverrätherischen Charakter. — Wahre Christen wissen's, daß der Heiland als Sündenfeind und Sühner erschienen ist, und sie sprechen von Herzen, Eines Sinnes mit Ihm, dasselbe Urtheil über die Sünde aus, welches in Seinem bittern Leiden und Sterben darüber ergangen ist. — Ein Jeglicher, der in Christo bleibt, welchem er einmal angehört, sündigt nicht, sondern sagt Nein zu der Sünde, die dem alten Menschen angehört, und widersteht ihrer fremden Gewalt. Des Christen Wille, sein in Christo ruhendes und vom Geiste Christi regiertes Ich, ist nicht eins mit der Sünde, sondern mit Christo, in dem keine Sünde ist. Sündenhaß ist das Gemeingefühl aller Kinder Gottes, Sündenliebe die allgemeine Mitgift der Kinder des Teufels. — Gleichwie das Gute nur die wahrhaftig liebhaben, welche den Guten kennen, so hassen auch das Arge nur die mit gehörigem Ernste, welche den Argen in aller Argheit wirksam hassen und die Sünde als das Werk des Sündenanfängers verabscheuen. — Vom Teufel, nicht von Gott, stammt der Wille, dessen That die Sünde ist. Aus dem in Gottes Kinder gelegten neuen, göttlichen Lebensgrunde wachsen Triebe eines lauteren Wohlgefallens an dem guten und vollkommenen Gotteswillen hervor, und was dem Vater zuwider ist, und die Sünde ist ja das Unrecht, das ist auch dem Kinde zuwider. —

Tholuck: Scherzet nicht mit der Sünde! 1) weil unsere Hoffnung so herrlich. Hier seliges Kindesrecht, dort Kindesglanz und Freuden; wer solche Hoffnung hat, soll der nicht Sünde meiden? Undank ist eine der niedrigsten Untugenden; wer nicht für genossene Wohlthat ein Bedürfniß des Dankes hat, ist einer der ärmsten, hoffnungslosesten Menschen. Christo, der die Ketten brach, keine Schmach scheute, um uns zu helfen, doch nicht danken — mit Kämpfen wider die Sünde! — 2) Weil die Sünde so sträflich. Schlüg nur uns selbst die Sünd', wer könnt' sie nicht verschmerzen? Doch trifft sie Gottes Herz, wer kann mit Sünd' noch scherzen? Fürwahr, das Gotteskind, das thut nicht mehr die Sünden. Ist's ihm nicht schweres Leid, wenn sich noch welche finden? Mit jeder, auch der kleinsten Sünde, wird immer der Nerv des Gesetzes getroffen, nicht wie bei dem Auge nur die Haut, und nicht der Sehnerv verletzt zu werden braucht; und die sündliche Lust zieht das sträfliche Wort, dieses die sträfliche That nach sich. Selten ein Unglück allein, noch seltener eine Sünde allein. Von der Sünde frei werden, ist Aufgabe des Lebens für den Chri-

sten; ihm geht keine Sorge über die, von seinem kranken Gewissen loszukommen. Die Buße schneidet der Sündenlust den Nerv ab. — Gerok (über 2, 28—3, 8): Von dem Paradiese der Gotteskindschaft; 1) von dem edlen Kindesstand; 2) von der heiligen Kindespflicht; 3) von dem seligen Kindesrecht der Kinder Gottes.

4. Die Bruderliebe ist die Hauptsumme des göttlichen Gesetzes.

Kap. 3, 10b—18.

10b. Jeder, der nicht Gerechtigkeit thut, ist nicht aus Gott, und der nicht liebt seinen
11 Bruder, — *weil das die Botschaft[1]) ist, welche ihr gehört habt von Anfang, daß wir
12 einander lieben sollen, — *nicht, wie Kain aus dem Bösen war und schlachtete seinen Bruder; und um weßwillen schlachtete er ihn? Weil seine Werke böse waren, die aber
13 seines Bruders gerecht. — *Wundert euch nicht, Brüder, wenn euch die Welt hasset. —
14 *Wir wissen, daß wir aus dem Tode hinübergegangen sind in das Leben, weil wir die
15 Brüder lieben; wer nicht liebt[2]), bleibt im Tode. — *Jeder, der seinen Bruder hasset, ist ein Menschenmörder, und ihr wisset, daß kein Menschenmörder hat ewiges Leben in
16 ihm bleibend. — *Daran haben wir die Liebe erkannt, daß Jener für uns Sein Leben
17 einsetzte; und wir müssen für die Brüder unser Leben einsetzen[3]). — *Wer aber den Lebensunterhalt der Welt hat und schaut seinen Bruder Noth leiden und schließt sein
18 Inneres vor ihm[4]), wie bleibt die Liebe Gottes in ihm? — *Kindlein, daß wir nicht lieben mit Wort noch mit der[5]) Zunge, sondern in That und Wahrheit.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Uebergang. V. 10b. **Jeder, der nicht Gerechtigkeit thut, ist nicht aus Gott.** So faßt der Apostel die eine, positive, formal gefaßte und bezeichnete Seite des vorigen Abschnitts zusammen und hebt nun nach dem völligen, kurz und bestimmt rekapitulirenden Abschluß das Wesentliche, Charakteristische dieser Gerechtigkeit rasch noch es hinzufügend hervor als Hauptsatz für das Folgende: **und der seinen Bruder nicht liebt.** Calvin: hoc membrum vice expositionis additum est. Interessant ist der Vergleich des Fortschritts im Gedanken hier mit dem im ersten Theil; dieser Abschnitt 10—18 steht zu 2, 29. und 3, 1—10. wie 2, 6—11. zu 1, 5. und 1, 6—2, 5. 2, 6. 7. 11: ἡ ἐντολή, ὁ λόγος, ἡ ἀγγελία die Bruderliebe, und 3, 11 die ἀγγελία, 2, 7: ἣν εἴχετε — V. 11: ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, wie 3, 11; das ὀφείλειν 2, 6 und 3, 16; und beide Male nach dem Vorbild Christi; an ihr unser Verhältniß hier zu Tod und Leben (14. 15), dort zu Licht und Finsterniß (2, 9—11) zu erkennen. Unser Abschnitt greift nur mehr aus dem Leben (Kain und Abel V. 12 und Armuth und Wohlthätigkeit V. 17. 18) und ins Leben. — Πᾶς ὁ ποιῶν δικαιοσύνην weist auf 2, 29. 3, 7 zurück, nur ohne den Artikel, also allgemeiner, nur mit der Angabe des Hauptbegriffs ohne Hinweisung auf die sich von selbst verstehende Beziehung auf Gott und Christus. So umfaßt das ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι hier auch Beides, aus Gott geboren und Gottes Kind sein. Das καὶ vor ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ist epexegetisch und hebt aus dem Begriff der δικαιοσύνη den der ἀγάπη heraus, also nicht = proinde (Episcop.), fügt auch nicht ein Anderes, Neues hinzu (Rickli, Socin: die ἀγάπη sei die über jüdische Legalität hinausgehende christliche Tugend); die ἀγάπη ist auch nicht ein Theil, ein Moment der δικαιοσύνη (Bengel, Spener, Neander, Gerlach), sondern „Inhalt und Wesen derselben" (Huther, auch Düsterdieck). Vgl. Röm. 13, 8—10. Gal. 5, 14. Col. 3, 14. 1 Tim. 1, 5. Joh. 13, 34 f. 14, 15. 15, 12. 17. „Die Bruderliebe ist der Inbegriff alles Rechtthuns" (Beser), die Liebe des Gesetzes Erfüllung. Mit dem ἀλλήλους in den Johanneischen Stellen wird wie hier mit dem ἀδελφὸν αὐτοῦ die Bruderliebe, die Liebe der Christen unter einander markirt; eben so in dem entsprechenden Abschnitt 2, 9—11. und 4, 20. 21. Der ἀδελφός ist also nicht = πλησίον Luc. 10, 36 (Ebrard, der sonst Widerspruch mit Matth. 5, 44. 1 Cor. 4, 12. findet, ohne Grund; Rickli u. A.). —

2. Das Gebot Christi. V. 11. **Weil das die Botschaft ist, welche Ihr gehört habt von Anfang, daß wir einander lieben sollen.** Aus Gott muß sein, wer seinen Bruder liebt, und Bruderliebe ist That der Gerechtigkeit, weil das ja Gebot ist von Ihm. Die ἀγγελία ist hier = der ἐντολή 2, 7. Bengel bemerkt nur halbwahr: liberalissima appellatio, nunquam legem appellat; ἐντολή steht öfter, freilich νόμος nie. Aber aus der Botschaft kommt das Gebot hervor, das in dem ἵνα markirt ist. Die Lesart ἐπαγγελία (Verheißung) ist ohne künstelnde Deutung nicht haltbar: es ist Gottes Güte, Kraft und Gabe, daß wir uns unter einander lieben sollen. Das Gebot der Bruderliebe ist von Anfang an, seit das Evangelium verkündigt wird, seit ihr Christen seid, gegeben; sie ist mit dem Evangelium und Christen-

1) V. 11. ἀγγελία ABGK; C und cod. Sin. und wenige, unbedeutende haben ἐπαγγελία. Der Context läßt die Bedeutung Verheißung nur mit künstelnder Deutung zu, daß es eine Gabe und ein Glück sei zu lieben.

2) V. 15. ἀγαπῶν ohne den Zusatz τὸν ἀδελφὸν AB, cod. Sinait. bei CGK steht er, aber er ist schlechter bezeugt, und leichter in dem Context eingeschoben, als weggelassen.

3) V. 16. θεῖναι nach ABC, cod. Sinait. u. A. statt τιθέναι.

4) V. 17. ἀπ' αὐτοῦ ABC, cod. Sinait. haben diese Worte, die von nur unbedeutenden Zeugen weggelassen werden.

5) V. 18. Der Artikel τῇ vor γλώσσῃ fehlt auch cod. Sin., aber ABCGK und die meisten haben ihn; ἐν vor ἔργῳ hat auch der cod. Sin., ist nur von wenigen weggelassen.

thum untrennbar verbunden, und bleibt's; ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς gilt den ersten und allen Christen. Durch ἵνα wird der Zweck, die Aufgabe, nicht blos der Inhalt bezeichnet (gegen Huther): denn es handelt sich nicht blos um den Inhalt eines Gebots, sondern um ein Gebot, das durch die Botschaft gegeben wird, das in der Gabe der Botschaft liegt als eine Aufgabe.

3. Der Gegensatz in Kain. V. 12. 13. **Nicht, wie Kain aus dem Bösen war und schlachtete seinen Bruder.** Der Satz ist unvollständig, wie Joh. 6, 58. Es ist eine Brevilogueny, die in Vergleichungen bei den griechischen Klassikern sehr mannigfach vorkommt. Vgl. Winer Gr. 549, wo in der Note ein ganz gleicher Satz aus Demosthenes angeführt wird. Die Veralleichung wird, wie in lebhafter Rede, wenn ein Mißverständniß nicht wohl möglich ist, unvollständig gelassen; es ist nichts zu ergänzen; der Leser oder Hörer weiß ohne Weiteres aus dem Context, was gemeint ist. Hier also: nicht, wie Kain aus dem Bösen war und seinen Bruder schlachtete — (so soll's bei uns, so dürfen wir nicht sein). Drum ist's kein für sich stehender Ausruf (Sander), noch ist ὥμεν ἐκ τοῦ πονηροῦ (Grotius, Lücke), oder ὅς (Beza, Socin), oder ein sitis u. dgl. zu ergänzen. Mit ἐκ τοῦ πονηροῦ wird auf V. 8 gewiesen, im Gegensatz von ἐκ τοῦ θεοῦ 10b. Daher ist der Böse zu denken. Der Satz gibt den Grund der That an wie auch V. 8 ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν und ὁ διάβολος ἁμαρτάνει in Bezug auf einander stehen Mit σφάζειν = cultro jugulum aperire ut sanguis effluat, dann = tödten, jedoch im heiligen Dienst, wie die Märtyrer getödtet sind, wenn auch von Gottlosen. Apoc. 5, 6. 6, 4. 9. 18, 24 Deßhalb ist aus dem Worte nicht auf das Messer als Mordinstrument zu schließen (Piscator), aber der Tod Abels als Märtyrertod durch eines Gottlosen Hand markirt, oder in seiner Beziehung auf das Opfer gewiesen, das er seinem Gotte, dem Teufel, im Hasse gebracht. Wenigstens hebt das Folgende, durch die spannende Frage: **und um weßwillen schlachtete er ihn?** eingeleitet, das Teuflische in Kains That hervor: **weil seine Werke böse waren, die aber seines Bruders gerecht.** Dem ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν entspricht nun τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, womit „die ganze Lebensart" (Spener) Kains bezeichnet wird, aus welcher der Mord als ein Einzelnes, das dieselbe Ursach' und Entstehung hat, nämlich im Satan, hervorgebrochen ist. Wäre nicht die ganze Lebensart vom Bösen bestimmt worden und böse gewesen, so würde diese einzelne That, der Brudermord, nicht begangen worden sein, es zu ihr nicht gekommen sein. Signifikant ist der Ausdruck πονηρὸς im Unterschied von κακός. Jenes, von πονεῖν oder πόνος, bezeichnet was Mühe macht, ist Gegensatz von χρηστός, fromm, nützlich, freundlich, hülfreich, und bedeutet boshaft, malignus; κακός, schlecht, malus, ist Gegensatz von ἀγαθός, gut, werthvoll. Apoc. 16, 2. Sir. 31, 4. Matth. 7, 11. 12, 35. 5, 11. Luc. 12, 35. 3 Joh. 10. Das innerlich schlechte Wesen ist κακόν, das Anderen unangenehme, schädliche Feindselige ist πονηρόν. Treffend ist des Satans, des Feindes Gottes und Seines Reichs oder Volks, Art mit ὁ πονηρὸς notirt: eben so die Werke der Teufelskinder. Mit dem Zusatz τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια wird nach dem ganzen Context auf ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι hingedeutet und hervorgehoben, daß die Frömmigkeit und der dem Gesetz Gottes genau entsprechende Wandel der Gotteskinder der gottwidrigen Welt ein Gräuel sind. Das ist das Teufliche damals, was auch fortwirkt. Vgl. Joh. 3, 19. 7, 7. 17, 14. Deßhalb die Mahnung V. 13: **Wundert euch nicht, Brüder, wenn euch die Welt hasset.** Derselbe Gedanke schon V. 1 (διὰ τοῦτο); Kain ist ja der Typus des κόσμος (2, 15—17). Magis esset mirabile, si diligerent eos (Didymus). Die Anrede ἀδελφοί in diesem Zusammenhang übt einen wohlthuenden Einfluß: Johannes spricht seine Liebe zu den von der Welt Gehaßten aus; darin liegt Grund zur Freude und süßer Trost, den die Liebesgemeinschaft gewährt Die Partikel εἰ ist und bleibt = wenn; es hätte ὅτι stehen können, wenn Johannes den Haß der Welt als thatsächlich vorliegenden hätte markiren wollen. Mit εἰ aber notirt er, daß die Leser in ihrer Gesammtheit, oder Einzelne zur Zeit am Ende keinen Haß zu ertragen haben; der Indikativ μισεῖ aber gibt an, daß der Fall unzweifelhaft eintreten wird. So Marc. 15, 44 (Vulg.: si jam odisset falsch). Act. 26, 8. Winer Gr. 479. Kühn II. 480 f. Deßhalb irrt Sander, der εἰ = ὅτι, S. Schmidt, der's = etiamsi, und Ebrard, der's = wenn immer der Fall eintritt, nimmt. Es handelt sich um ein nothwendiges Verhältniß (Huther).

4. Erweiterung der Gegensätze: Liebe und Leben, Haß und Tod V. 14. 15. **Wir wissen.** In dem ἡμεῖς schließt sich Johannes mit den ἀδελφοί Genannten zusammen und spricht die Gewißheit aus, die sie haben trotz der Welt und des Welthasses, daran sie sich erheben und trösten dürfen und sollen. Aus dem Gegenstand, der im Folgenden ausgesagt ist, ergibt sich, daß es sich um die Erfahrung der Gläubigen, der Kinder Gottes handelt, und nicht blos auf die Apostel (Lyra) beschränkt, oder nur ein Schluß auf Grund eines guten Gewissens sei (Estius). — **Daß wir aus dem Tode hinübergegangen sind in das Leben.** Das Perfektum μεταβεβήκαμεν bezeichnet eine That der Vergangenheit, oder die Vergangenheit einer That, welche in der Gegenwart noch in dem bewirkten Zustand fortdauert: wir sind — Uebergegangene. Winer Gr. 242. Das Perfekt ist nicht per enallagen für's Futur (Schlichting) oder Präsens (Didymus, Oekumen) und das Verbum nicht = jus oder spem habere ad vitam (Grotius, Carpzov) zu nehmen. Vgl. Joh 5, 24: ὁ πιστεύων — μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν. Natürlich kann das ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν nicht leiblich, sondern geistlich, muß aber als eine wirkliche Thatsache genommen werden; es ist = γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ 2, 29., denn ἡ ζωὴ ist das bestimmte Leben, das göttliche, ewige (1, 1. 2. 2, 17. 25), = dem φῶς und der ἀλήθεια (1, 5. 2, 21. 22), daran die Gotteskinder partizipiren; der θάνατος ist der diesem Leben entsprechende Gegensatz, = der σκοτία und dem ψεῦδος, was Alles zu dem ἐκ τοῦ διαβόλου gehört. Es ist also nicht blos die Rede von Gesinnungen (Paulus) oder caligo, infelicitas moralis (Semler), sondern von Verhältnissen und Zuständen, von der Wiedergeburt, dem neuen Leben des versöhnten Gotteskindes. Darin liegt, daß die noch nicht hinübergegangen sind, Alle vor diesem Uebergang ins Leben in Christo, noch ἐν τῷ θανάτῳ sind oder werden; es ist also hier keine

gnostische Ansicht von ursprünglicher metaphysischer Verschiedenheit der Menschen auch nur von ferne angedeutet (Hilgenfeld). — **Weil wir die Brüder lieben.** Aus diesem Verhalten wird jenes Verhältniß, aus diesen Akten der Bruderliebe jener Zustand der Kindschaft bei Gott erkannt. Daher ist jenes das Erste, dieses das Zweite, und es ist falsch, die Bruderliebe als Ursach' der Wiedergeburt oder auch nur als ein Stück der Rechtfertigung, sie zu vervollständigen, und als conditio gratiose a deo requisita anzusehen, wie die Katholischen (Estius, Lyra) und Pelagianischen (Episcopius). Es ist die Bruderliebe nur Bedingung für die Gewißheit der Erkenntniß, daß wir gerechtfertigt und Gottes Kinder sind, nicht für dieses neue Leben selbst. — **Wer nicht liebt, bleibt im Tode.** Entsprechend der gewohnten Weise (1, 8 ff. 2, 22 ff.) wird die Negative, und hier kurz, prägnant, beigefügt. Ganz allgemein: wer nicht liebt, ohne den Gegenstand, den Bruder, zu nennen. Das Präsens *μένει* ist festzuhalten: mit dem Nichtlieben ist das im Tode sein als ein Dauerndes verbunden. Beides ist in einander, aber nicht so, daß das Nichtlieben Ursach' des im Tode bleibens sei, sondern, wie aus dem Context sich ergibt, so, daß an dem Nichtlieben das im Tode bleiben erkannt wird. — V. 15: **Jeder, der seinen Bruder hasset, ist ein Menschenmörder.** Mit *πᾶς* wird nun die Allgemeinheit der Geltung des Gedankens markirt. Dem Nichtlieben ist das den Bruder hassen gleichgestellt; „reine Indifferenz ist dem lebendigen Menschengeiste nicht möglich" (Huther). Luther sagt richtig: nova sententia coram mundo, quod non diligere sit occidere. Bengel: omne odium est conatus contra vitam; at vita vitam non insectatur; qui odit fratrem, aut illum aut se ipsum vult occidere. Unrecht ist, was Lyra (odisse pejus quam non diligere), Schlichting (qui non amat, nec bene vult nec male; qui vero odit, male vult) u. A. sagen. Nichtlieben ist nur der Zustand der Ruhe, der in den Akten des Hasses hervortritt. Als *ἀνθρωποκτόνος* gilt, wer seinen Bruder haßt, nach des Herrn Auslegung des fünften Gebots (Matth. 5, 21—26). Nam quem odimus, vellemus periisse (Calvin); der Haß ist nicht blos ein Anfang oder Ursach' zum Mord, sondern ein Mord im Herzen, sei's Wunsch, Gedanke, Vorsatz, oder nur die Leidenschaft, welche das Leben des Bruders kränkt, ohne an dessen Tod zu denken. Latro es, antequam inquines manum (Seneca). Offenbar ist hier eine Bezugnahme auf Kain V. 12; am Kain sieht man ja, daß Bruderhaß und Menschenmord beisammen sind. Der Ausdruck *ἀνθρωποκτόνος*, nur noch Joh. 8, 44., bezieht sich hier auf Kain, der den Bruder Abel, im Evangelio auf den Satan, der den Adam ums Leben gebracht. Trotz dieses Unterschieds beider Stellen beziehen sie sich doch auf einander und eine gewährt der andern Licht. Vgl. Lange zu Joh. 8, 44., Band 4, S. 244 f. Der Teufel hat den Adam durch die Eva und diese zuvor zur Sünde, zur Uebertretung des göttlichen Gebots geführt, worauf der Tod von Gott gesetzt war. Die das Sterblichsein verursachende Sünde ist selbst eine Art Sterben, der Sündenfall ein Todesfall, und die Sünde, von der Lust geboren, gebiert, wenn sie vollendet ist, den Tod (Jac. 1, 15); die erste Sünde war ja ein Fall aus dem aus Gott geschaffenen Leben in den als Strafe angedrohten Tod. So ist der Satan an Adam und Eva zum Menschenmörder im eigentlichsten Sinne des Worts geworden (Weisheit 1, 11—13. 2, 23. 24). Auch erlosch ja mit der Sünde in Eva die Liebe zum Manne, den sie verführte, und in Adam die Liebe zum Weibe, die er vor Gott anklagte, auf die er die Schuld schob. Da ist Hassen und Tod beisammen. In Kain ist ebenso Bruderhaß und Brudermord verbunden, dadurch er sich als *ἐκ τοῦ διαβόλου* bewies. Vgl. Stier Reden Jesu Bd. 4, 414 ff. — **Und ihr wisset, daß kein Menschenmörder hat das ewige Leben in ihm bleibend.** Damit schließt der Gedanke ab: vom *μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφόν* V. 10b kam Johannes auf *μὴ ἀγαπῶν* V. 14, dann auf *μισῶν τὸν ἀδελφόν* V. 15 und in Erinnerung an Kain auf *ἀνθρωποκτόνος*, erst hieß es *οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ* V. 10b *μένει ἐν θάνατῳ*, hier nun *οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν*. Erst heißt's, er ist im Tode, nun aber, in ihm ist ewiges Leben nicht, also der Tod. Der Apostel spricht ihm „den bleibenden und vollen Besitz" (Lücke) ewigen Lebens ab und markirt so „den fortwährenden Todeszustand" (Düsterdieck) dessen, der seinen Bruder hasset, mordet. Das Präsens *ἔχει* weist auf das gegenwärtige Leben; es ist nicht habebit (a Lapide). Daher *ζωὴ αἰώνιος* nicht die künftige Herrlichkeit (a Lapide, Beda u. A.). Mit *μένουσαν* ist doch das Dasein ewigen Lebens, von der Taufe ꝛc. aus Gottes Wort oder in Gottes Wort durch christlichen Unterricht und Zucht christlichen Hauses, angedeutet; es ist ja von Christen und zu Christen die Rede. Aber auch solche Gottesgabe wird im Hasse, der bleibt, völlig aufgezehrt; er kommt also gänzlich um den Besitz, so daß gar nichts vom ewigen Leben bei ihm sich hält; *μένουσαν* ist darum nicht ein verstärktes sein (Huther), aber auch der Mangel des Artikels ist nicht zu premiren, als sei nur an Kräfte der zukünftigen Welt zu denken (Ebrard). Das setzt Johannes als unleugbare Thatsache christlicher Erfahrung und Bewußtseins (*οἴδατε*); es ist also nicht zu denken: aus dem fünften Gebote (S. Schmidt), aus dem A. T. mit seiner Todesstrafe für Mörder, das nun geistig gedeutet sei (Grotius, Lücke).

5. Schilderung der brüderlichen Liebe. V. 16—18. **Daran haben wir die Liebe erkannt, daß Jener für uns Sein Leben einsetzte.** S. Schmidt: ne quis vel se ipsum decipiat, vel ab aliis decipiatur, exponendum etiam erit, quae sit vera et Christiana caritas. Zuerst im Vorbilde Christi. Ueber *ἐν τούτῳ* vgl. zu 2, 3; über *ἐκεῖνος* V. 3. 7. 2, 6; *ἐγνώκαμεν* = cognitum habemus. *Τὴν ἀγάπην* ist allgemein zu nehmen, ohne eine nähere Bestimmung: die Liebe. Bengel: amoris natura. An Christi Liebe ist die Liebe, Wesen und Natur der Liebe, zu erkennen. Also ist nicht *τοῦ χριστοῦ* (Carpzov u. A.), oder *τοῦ θεοῦ* (Grotius, Calov, Spener u. A.) hinzuzudenken; die Vulgata (amorem dei) nöthigt dazu die Katholischen. Künstelnd erklärt Ebrard: wir haben die Liebe darin bestehend erkannt, so daß *ἐν τούτῳ οὖσαν* zu denken, und dieses als Prädikat, im folgenden *ὅτι* — als beschrieben, und *ἐγνώκαμεν* nur einleitend, nebensächlich zu nehmen ist. Sowohl die Form (Wortstellung) als der Gedanke (sein Leben lassen = Liebe) läßt diese Erklärung unhaltbar erscheinen. Es handelt sich um das, woran die Liebe

erkannt wird: τὴν ψυχὴν τιθέναι (Joh. 15, 13. vgl. 10, 11. 15. 17. 18. 13, 37. 38) = vitam ponere (Cic. ad Fam. 9, 24); das ist der höchste Liebeserweis; die Liebe theilt ja mit, das Beste, Größte, das sie hat, die ψυχή oder ἑαυτὸν παραδοῦναι (Gal. 2, 20. Eph. 5, 2); das macht Christum zum Gegenstand der Liebe des Vaters (Joh. 10, 17). Fehlen konnte hier im Zusammenhange ὑπὲρ ἡμῶν nicht: zu unserm Schutze; eigentlich: über uns, die wir gefallen, verwundet, in Gefahr waren, verloren zu gehen an den Wunden oder in den Händen der Feinde, kämpfend wider die Feinde, uns schützend, für uns eintretend, für uns den Kampf aufnehmend; es ist also genau nicht gleich ἀντὶ zu nehmen und doch berühren im Gedanken sich beide Präpositionen „in unzertrennlicher Korrelation" (Düsterdieck). Vgl. 2, 2. — **Und wir müssen für die Brüder unser Leben einsetzen.** Aus Christi Liebesthat für uns resultirt für uns eine Pflicht gegen die Brüder (ὀφείλομεν); ähnlich 2, 3. 6. Christi Vorbild darf nicht unwirksam sein (3, 3. 7). Der reale Zusammenhang der Gläubigen mit Christo muß in der wirklichen Gestaltung ihres Lebens nach Christo, in dem Gebrauch der mitgetheilten Gabe und in der Lösung der mit der Gabe gestellten Aufgabe sich beweisen. Vgl. Joh. 13, 34. 15, 12. 13. 21, 18. 19. Röm. 16, 3. 4. — V. 17: **Wer aber den Lebensunterhalt der Welt hat** —. Durch das adversative δὲ „markirt Johannes den Fortschritt von dem Größern, das mit Recht gefordert wird, zu dem Geringern, dessen Nichtleistung also als ein desto gröberer Verstoß gegen die eben ausgesprochene Regel erscheint" (Düsterdieck). Durch ὃς δ' ἄν wird der Satz ganz allgemein. Aus dem von Grotius angeführten Sprichwort: βίος βίου δεόμενος οὐκ ἔστι βίος ergibt sich die Doppelbedeutung: Leben und was zum Leben als Unterhalt oder Unterhaltsmittel gehört. Vergl. Marc. 12, 44 (Luc. 21, 4). Luc. 8, 43. Luc. 15, 30. Col. V. 12. Beza: res mundanae, des biens de ce monde. Der Genitiv τοῦ κόσμου weist nur in den Kreis, dem der βίος angehört, und markirt nach 2, 17. das Profane und die Nichtigkeit dieser Güter gegenüber der ewigen Liebe und dem ewigen Leben in Christo. Der βίος τοῦ κόσμου ist der Gegensatz der ζωὴ αἰώνιος, und diese hat der Christ mit dem Heiland, jenen mit der Welt gemein. An besonderen Reichthum ist nicht zu denken, nur an den Besitz (ἔχῃ, das mit Nachdruck voransteht), wenn auch in beschränkten Verhältnissen, wenn's auch nur Scherflein sind, oder nur Brod und Kartoffeln. Wer nun die Mittel hat, zu geben, **und schaut seinen Bruder Noth leiden.** Malerisch bezeichnet θεωρεῖ Stellung und Thätigkeit des Zuschauers; es ist nicht ein flüchtiger Blick, sondern das dauernde Zusehen, Dreinsehen (Matth. 27, 55. Marc. 15, 40. 47. 12, 41. Luc. 21, 6. 23, 35. Joh. 2, 23. 6, 19. 62. 7, 3. 9, 8. 10, 12. 14, 17. 16, 10. 16); er hat als Bild, das er betrachtet in Ruhe, Aufmerksamkeit, τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρείαν ἔχοντα. Zum Ausdruck und zur Sache vgl. Eph. 4, 28. Marc. 2, 25. Act. 2, 45. 4, 35. 20, 34. 28, 10. Phil. 4, 6. — **Und verschließt sein Inneres vor ihm.** Nach dem Hebräischen רַחֲמִים ist σπλάγχνα = καρδία Sprüchw. 12, 10. und im N.T. sehr oft. Bengel: cum visceribus clauditur vel aperitur res familiaris. Aspectus miserorum corda spectatorum illico pulsat vel etiam aperit. Das Herz sollte sich aufthun im Mitleid und Erbarmen, und die Hand zur Mittheilung bewegen und öffnen; gerade beim Haben der Mittel und beim Schauen des Mangels des Bruders — schließt er ἀπ' αὐτοῦ, von ihm weg sich wendend, sein Herz. Dieselbe Prägnanz 2, 28. Aehnlich κρύπτειν ἀπὸ bei Luc. 19, 42. Joh. 12, 36b. Es ist also so wenig ἀποστρεφόμενος zu suppliren (Carpzov), als ἀπὸ = coram (Socin). — Nachdrücklich wird die Negative mit einer in ihr liegenden paralletischen Schlußfolge durch den Fragsatz ausgesprochen: **Wie bleibet die Liebe Gottes in ihm?** Aehnlich ist's 4, 20. Joh. 3, 12. 5, 47. Der Gehalt der Frage entspricht dem V. 15: οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν. Es ist der Rückschluß vom Nichtvorhandensein der Bruderliebe auf das Nichtbleiben bis zum Nichtdasein des ewigen Lebens dort, hier der Liebe Gottes. Es ist ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ die Liebe zu Gott, als der Bewegung des ewigen Lebens zu dessen Quelle, wie 2, 5. Diese Liebe zu Gott bleibt nicht, wo sie nicht in der Thätigkeit der Bruderliebe wirksam wird und lebendig ist. Es ist also nicht die Liebe Gottes zu uns (Calov), oder die von Gott vorgeschriebene Liebe (Socin, Grotius), oder die der Liebe Gottes und Christi gemäße (S. Schmidt). — V. 18: Hervortretende Ermahnung zum Schluß: **Kindlein, daß wir nicht lieben mit Wort, noch mit der Zunge, sondern in That und Wahrheit.** Die andringliche Anrede τεκνία läßt die Innigkeit des Johannes und seinen Eifer zugleich erkennen; der Ernst tritt in dem raschen, mahnenden, das Ganze umfassenden Ausdruck (μὴ ἀγαπῶμεν) hervor. Die vier Hauptwörter treten paarweise und in Beziehung auf einander auf. Zuerst: λόγῳ und τῇ γλώσσῃ, zur Bezeichnung der falschen Liebe; dann: ἐν τῷ ἔργῳ und (ἐν) ἀληθείᾳ. Zu beachten ist von Anfang, daß das erste Paar im Dativ nur die Mittel, dadurch die Liebe wirksam ist oder wird, angibt, die Präposition ἐν, welche durch καὶ auch zu ἀληθείᾳ gehört, das Element, in dem sie sich bewegt (Joh. 4, 24). Mit dem ersten Paar ist die Aeußerlichkeit der Liebe, die nur Wort und Zunge gebraucht, bezeichnet und durch den Gegensatz hervorgehoben, daß ihr Werk und Wahrheit, also wirkliche Thätigkeit und innere Herzlichkeit abgeben, welche die wahre Liebe charakterisiren. Zum λόγος, dem möglicher Weise That ankündigenden oder begleitenden Worte, fügt er deßhalb mit Nachdruck μηδὲ τῇ γλώσσῃ, wobei der Artikel „zur Veranschaulichung des Ausdrucks" (Lücke) dient: die Zunge, als das bestimmte Glied zur Aussprache des Worts (Huther); da bleibt also die Liebe nicht blos bei dem Wort, das doch aus dem Herzen kommen könnte, als einem Mittel, das sie gebraucht, sondern bei der Zunge, dem Mittel und einzigen Werkzeug des Worts, das nicht aus dem Herzen kommt. Deßhalb steht dem λόγῳ das ἐν ἔργῳ und dem τῇ γλώσσῃ das ἐν ἀληθείᾳ gegenüber. Oefter ist ἔργον und λόγος verbunden, wie Luc. 24, 19. Act. 7, 22; sonst wird λόγος und δύναμις (1 Cor. 4, 19. 20), oder λόγος und δύναμις καὶ πνεῦμα ἅγιον καὶ πληροφορία (1 Thess. 1, 5) einander entgegengestellt. Bengel: sermone otioso, lingua simulante. Sehr gut sagt Lyra: verbo, facto nihil; lingua fallaci; hic amor non solum, fictitius et vanus, sed etiam proditorius. Mit τῇ γλώσσῃ wird „die hohle Nich-

tigkeit", „das rein äußerliche Geschwätz, welches ohne innere Wahrheit nur einen gleißnerischen Schein erregt" (Düsterdieck), markirt. Deßhalb ist kein μόνον zu λόγῳ zu ergänzen (Beza, Socin, Sander u. A.); auch irrt Grotius, der chiastisch λόγῳ und ἀληθείᾳ, γλώσσῃ und ἔργῳ gegenüberstellt: verbo amat, qui praedicat a se diligi proximum, non autem vere diligit; lingua diligit, qui egenti dat bona verba Aber auch Luther hat nicht Recht, τῇ γλώσσῃ zu λόγῳ und ἀληθείᾳ zu ἔργῳ nur epexegetisch, ohne zu unterscheiden, hinzugefügt zu denken, als ob beide Worte jedes Gliedes zusammen einen Begriff ausdrückten. Zu vergleichen ist ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ 2 Joh. 1. 3 Joh. 1 und Jacob. 2, 15. 16.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Alles Thun (ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην V. 10b, ἔργα δίκαια und ἔργα πονηρὰ V. 12) und alle Gesinnung (ἀγαπῶν V. 10b und 14, ὁ μισῶν V. 15) weisen auf einen tieferen Grund, eine Gemeinschaft mit Gott oder mit dem Satan, welche an sich nicht erkennbar ist, weder Anderen noch dem Betreffenden selbst, aber erkennbar wird an der Gesinnung und der That.

2. Die gröbste Vergehung, wie der Brudermord Kains, steht nie allein, sondern tritt als Einzelnes aus einer Reihe, einem größeren Komplexe mannigfacher Vergehungen hervor und zeigt genau an, daß es im Uebrigen schlecht stehen muß, weil solches sonst nicht gethan wäre (V. 12).

3. Das Gleichartige zieht sich an, das Ungleichartige stößt sich ab; Liebe und Abneigung ist gegenseitig. Der Christ hat sich gar nicht zu wundern, wenn die Welt, von der er sich scheidet, sich abgekehrt hat und abgewendet bleibt, ihn nicht leiden kann und haßt; ihm geht's ebenso, nur daß die Welt haßt zur Verfolgung und zum Verderben, der Christ zu bessern und zu überwinden trachtet. —

4. Ehe gesagt werden kann: μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου (V. 14), sind wir ἐν τῷ θανάτῳ, ἐκ τοῦ πονηροῦ. Also 1) vor solchem Heraustreten und ohne dasselbe ist Keiner ein Gotteskind: 2) solch Heraustreten ist für Jeden nöthig, wenn er ein Gotteskind werden will; 3) möglich ist es für Jeden, der zur Gotteskindschaft berufen ist: 4) die Gotteskinder und Weltkinder sind bis auf den mit solchem Uebergang verbundenen Unterschied ganz gleich an Art und Natur; 5) siehe in Denen, die noch nicht Brüder sind, Solche, die's so gut werden können und sollen, wie du. — Freilich wie's geschieht, ist hier nicht gesagt, aber Joh. 5, 24. deutlich gesagt und zu ersehen: auf diese Stelle bezieht sich hier der Apostel unverkennbar und aus ihr ist das hier Unausgesprochene zu entnehmen, was Scholiast II sehr gut angibt: τὸν λόγον αὐτοῦ δεξάμενοι, natürlich ἐν πίστει. Keineswegs aber darf man mit den Katholischen sagen, daß der Glaube wohl den Anfang unserer Rechtfertigung vor Gott schaffe, aber die Liebe zu Gott und dem Nächsten mehre sie. Diese Liebe ist blos Erkennungszeichen davon, daß die Rechtfertigung bei uns geschehen, wir gerechtfertigt seien. Daher sagt schon Augustin treffend: redeat unus quisque ad cor suum; si ibi invenerit caritatem fraternam, securus sit — jam in dextera est.

5. Der V. 16 als Pflicht (ὀφείλομεν) unter Hinweisung auf das Vorbild Christi ausgesprochene Grundsatz, daß wir auch unser Leben einsetzen, lassen sollen, ist ein allgemeiner. Wir dürfen ihn nicht als einen Rath (consilium), wie die Katholischen thun, sondern müssen ihn als ein Gebot (praeceptum) mit den Evangelischen ansehen und befolgen. Er gilt nicht blos den Priestern, oder den Heiligen, sondern allen Christen: ministri verbi non debent fugere in periculo pestis (Luther), die Aerzte nicht bei einer Seuche, die Eltern, Geschwister auch nicht, die Obrigkeiten nicht bei Aufruhr, so wenig als der Soldat im Kriege, im Kampfe, vor der Schlacht, eine Mutter, wenn es die Pflege des Kindes, ein Mann, wenn es einen Berufsweg gilt. Dieses Wort ist überhaupt nicht kasuistisch zu behandeln, wie es Socin thut, der den Christen für einen Nichtchristen sterben lassen will, wenn es sich um dessen Seelenheil handelt, oder wenn des Bruders Erhaltung dem Gemeinwohl nöthiger ist, als die eigne, noch mit Ammon (Sittenlehre 3, 24 f.) bei Seite zu schieben, der recht zu leben so hoch stellt, daß er in gemeinsamer Gefahr bei Schiffbruch, Feuersnoth, Nothwehr Jedem das Recht gibt, den Andern zu tödten, wenn anders das eigne Leben nicht zu retten ist. Richtig bemerkt Düsterdieck: „Konkrete Bestimmungen über die praktische Anwendung des Grundsatzes lassen sich nur im Zusammenhang eines vollständigen Systems der Ethik geben, wo namentlich die Pflichten der christlichen Selbsterhaltung und die Tugenden der christlichen Klugheit und Einfalt wie die der christlichen Selbstverleugnung und des christlichen Muthes nicht als Einschränkungen, sondern als heilige Ordnungen des vollgültigen evangelischen Grundsatzes, wie's Johannes darstellt, erscheinen müssen." — So wie der Apostel Paulus (1 Cor. 3, 22) sagt: πάντα ὑμῶν ἐστιν — εἴτε ζωὴ, εἴτε θάνατος, und Phil. 1, 21: τὸ ἀποθανεῖν κέρδος nennt, so ist die Drangabe des eigenen Lebens im Berufe und um der Liebe Christi willen ein ἀποθανεῖν τῷ κυρίῳ (Röm. 14, 8). Vgl. Matth. 10, 39. 16, 25. —

6. Die Pflicht der Wohlthätigkeit ist eine ganz allgemeine; sie geht die Reichen, wie die Armen an; es kommt nicht darauf an, ob Einer viel oder wenig von dem βίος τοῦ κόσμου hat. Von dem Viel oder Wenig haben hängt das Geben mit oder ohne Selbstverleugnung, mit oder ohne Entbehrung ab, also das Leichtere oder Schwerere Geben. Darüber ist aber ebensowenig etwas gesagt, als über die Lage des Dürftigen, dessen größere oder geringere Noth, die eine ganz außerordentliche sein kann; auch über Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Bedürftigen ist nichts gesagt. Aber sehr wichtig ist für unsere Kommunalarmenpflege, was Luther bemerkt: „Vult nos de nostro largiri; non de alieno aut communi, sicut stulti Anabaptistae faciunt, qui tollunt proprietatem rerum, sine qua non possunt respublicae consistere." Die Privatwohlthätigkeit, und zwar die persönliche, ist hier bestimmt bezeichnet. Dazu ist sie in diesem Zusammenhange als unter das fünfte Gebot subsumirt zu denken. — Der Gegensatz ist der Stoizismus, der auch die Barmherzigkeit unter die abzulegenden Leidenschaften rechnet: σοὶ μὴ ὀργὴν εἶναι, μὴ μῆνιν, μὴ φθόνον, μὴ ἔλεον. —

7. Nicht gering angesehen ist das Wort und dessen Werkzeug, die Zunge. Aber wie das

Mundwerk des Frommthuns dem Herrn ein Gräuel ist (Matth. 6, 5), so das Mundwerk der Bruderliebe dem Johannes hier, da weder Wort noch Zunge im Trieb und Dienst der Liebe des Herzens steht, sondern isolirt vom Herzen und wider das Leben im Herzen redet oder geredet wird. Alle Freundlichkeit des Mundes soll und muß bei dem Christen Ausdruck der Freundlichkeit des Herzens sein. Sonst ist's nur *μόρφωσις τῆς εὐσεβείας* ohne *δύναμις* (2 Tim. 3, 5). Dagegen vgl. Matth. 12, 34. 35. Röm. 10, 8—10. —

8. Hier ist in konkreten Bestimmungen von der Hingabe des Lebens, von Mittheilung des Lebensunterhalts, von der Liebe zum Bruder in der That und Wahrheit deutlich und andringend ausgesprochen, daß die Wiedergeburt und Kindschaft bei Gott (2, 29), wenn sie wirklich geworden ist, als centrale Lebenskraft die ganze Peripherie des Lebens durchdringt, so daß nicht blos von einer *εὐσέβεια*, sondern von *εὐσέβεια*, wie 2 Petr. 3, 11., die Rede ist und zwar von der *θεοσέβεια δὲ ἔργων ἀγαθῶν* (1 Tim. 2, 10). Denn durch die Mannigfaltigkeit der guten Werke, zu denen des Herzens Glaube treibt, wird vor Andern klar, daß des Christen Kindschaft nicht Schein, sondern Kraft und Wahrheit ist; sein Verhalten zu den Brüdern offenbart sein Verhältniß zu Gott dem Vater, und solch Verhältniß schafft solch Verhalten. —

Homiletische Andeutungen.

Die doppelte Frömmigkeit eines Gotteskindes — 1) Gehorsam gegen den Vater, 2) Liebe gegen die Brüder. — Du könntest wie der älteste Bruder bei dem Vater bleiben und auf Seinem Feld arbeiten, und voll Neides und Aergers sein über die freundliche Aufnahme, die der jüngste Sohn bei dem Vater fand im Gleichniß vom verlornen Sohn (Luc. 16). Kain war der älteste Bruder. Das geht zunächst die Diener der Kirche an, trifft aber manchen Andern auch. — Kain haßt den Abel nicht um die Heerden: er hatte ja sein schönes Feld; nicht um der Eltern Liebe: er war der Mutter Stolz; nicht um Leibesschönheit oder irgend äußerlich, zeitlich Gut. Er haßt ihn um seiner Frömmigkeit, um der Gnade Gottes willen. — Kain, von der Eva in weiblicher Voreiligkeit ihre Waffe genannt, in mütterlicher Eitelkeit vorgezogen und verzogen, brachte das erste Beste als Opfer, während Abel, der Zurückgesetzte, sorgfältig vom Besten das Erste seinem Gott opferte. — Des Leibes Leben kannst du dem Bruder nehmen, nimmst aber dir ewiges; Menschenmörder wirst du am Leibe des Bruders, an dir selber bist du Selbstmörder, Selbstmörder deiner Seele; indem du den Bruder um das leibliche, irdische Leben bringst, hast du dich um das geistliche, ewige Leben gebracht. — Drei schwere Fragen: 1) Kannst du hassen, die Gott liebt? 2) darfst du die Gnadenfrist verkürzen oder verderben, die Gott gewährt? 3) willst du Gottes Gabe in dir, das ewige Leben, wegwerfen? — Dreierlei Erweisungen der Bruderliebe: 1) Hingabe des Lebens im Berufe für den Bruder; 2) Mittheilung der Habe in der Noth an den Bruder; 3) freundliche Dienstfertigkeit in Aufrichtigkeit zu dem Bruder. — Dreierlei haßt du für Andere: Leib und Leben, Hab und Gut, Hand und Herz. —

Der Brief an Diognet: Was die Seele im Leibe ist, das sind die Christen in der Welt. Die Seele wohnt im Leibe, sie ist aber nicht vom Leibe; so wohnen die Christen auch in der Welt, sind aber nicht von der Welt. Die unsichtbare Seele ist gleichsam auf die Wacht gestellt im sichtbaren Leibe; dasselbe ist das Kennzeichen der Christen, so lange sie in der Welt wallen: ihre Gottesfurcht bleibt unsichtbar. Das Fleisch haßt die Seele und streitet wider sie, obgleich keineswegs von derselben verunglimpft, sondern lediglich, weil den Lüsten des Fleisches von ihr widersprochen wird; so haßt die Welt die Christen, obgleich diese keineswegs jene verunglimpfen, sondern nur den Lüsten der Welt sich widersetzen. Die Seele hält das Fleisch und die Glieder in Ehren, obgleich diese sie hassen; auch die Christen lieben ihre Feinde. — Basilius: Weil des Teufels Haß an Gott nicht hinanreicht, so trachtet er dem Bilde Gottes, dem Menschen, zu schaden und ihn zu verderben. — Augustin: Der Christ lebt, aber noch als im Winter. Die Wurzel lebt, aber die Aeste sehen dürre aus; inwendig ist das Mark, welches lebt, inwendig sind schon verborgen die Blätter und die Früchte, aber sie warten auf den Sommer. —

Ambrosius: Nemo dicat proprium, quod commune est; esurientium panis est, quem tu detines; nudorum indumentum est, quod tu recludis. — Luther: Die Welt ist eine Mördergrube, dem Teufel unterworfen. Wenn wir auf Erden leben wollen, so müssen wir es uns gefallen lassen, daß wir in derselben Gäste sind und in einer Herberge liegen, wo der Wirth ein Schalkwirth ist, dessen Haus das Malzeichen oder Schild über der Thüre führt: Zum Mord und zur Lüge. Denn ein solches Zeichen und Wappen hat ihm Christus selber über die Thüre und an sein Haus gehängt, indem Er spricht, er sei ein Lügner und Mörder. Ein Mörder, den Leib zu würgen, ein Lügner, die Seele zu verführen. —

Starke: Weil Gott die Liebe ist und liebet, die aus Ihm geboren sind, so ist auch die Liebe der Brüder das Kennzeichen der Wiedergebornen. — Bist du in Anfechtung, als wärest du ohne Gottes Gnade, ohne Kindschaft, ohne Seligkeit: getrost! Wenn du die Frommen herzlich liebst, ja auch die Bösen und deine Feinde, so kannst du gewiß sein, du habest solches Alles. — Lieber Christ, so oft du von göttlicher Wahrheit lieset oder höret, erwäge wohl den Zweck, warum es Gott verkündiget, und richte dich darnach. — Widrige Beschaffenheit auch unter leiblichen Brüdern! Einer kann gut, der Andere böse sein, jener selig, dieser verdammet werden. — Die Gewalt des Satans ist so groß bei jenen Kindern, daß er auch die natürliche Liebe in Haß verwandelt. — Tolle Eigenschaften der Gottlosen! sie können nicht leiden, daß andere Werke gut seien. Warum das? Was thut Mißgunst nicht! Unleidlich ist's ihnen auch, daß sie dadurch beschämt und zuweilen bestraft werden. — Seliger Zustand der Gläubigen vor den Ungläubigen! Jene leben wahrhaftig, diese aber sind bei lebendigem Leibe todt. Man trauert über Verstorbene, ach, vielmehr über Gottlose, denn sie sind geistlich todt, ehe sie sterben, und wenn sie sterben, fallen sie in den ewigen Tod. — Gott hat nicht nur die Hand, sondern auch den Mund und das Herz mit dem fünften Gebot verknüpft und verbunden. — Der Haß ist keine geringe Schwachheitssünde, bei welcher der Mensch noch im Stande der Gnaden stehen könne,

sondern so groß, daß dadurch das ewige Leben verloren wird und kann nicht wieder gefunden werden, so lange der Haß währet. Wer haßt, ist ein doppelter Mörder, Andern will er schaden, und sich selbst bringt er um das ewige Leben. — Das Leben gehabt haben, macht nicht selig; aber selig ist, bei welchem das ewige Leben bleibet. — Ein Anderes ist, dieser Welt Güter haben, und ein Anderes, sie haben wollen; jenes ist Gottes Segen, dieses aber der Geiz. — Armuth schändet nicht; es kann Einer arm und doch Gottes Kind, auch Christi und frommer Christen Bruder sein. — Den Armen Gutes thun, liegt ob nicht nur den Reichen, die einen großen Ueberfluß haben, sondern einem Jeden, der dieser Welt Güter hat und mittheilen kann; wie denn ein Jeder arbeiten muß, auch darum, daß er den Armen zu geben habe. — Die Liebe ist blind, daß sie die Person des Armen nicht ansieht, ob sie bekannt, oder unbekannt, fremd, oder einheimisch sei; aber sie ist nicht blind, zu untersuchen die Noth, darin sie helfen soll. — Warte nicht immer auf des elenden Bruders Anspruch, Bitten, Flehen und Aufforderung deiner Liebe; manches Herz schämt sich, seine Noth zu klagen; sondern weißt du deines Nächsten Anliegen, so übe Barmherzigkeit mit Lust und ungebeten. — Kannst du nichts mehr, so kannst du auch mit der Zunge lieben durch Rathgeben, Trösten; aber siehe zu, daß deine Zunge auch ein Herz habe. — Die Größe macht keine Wohlthat vor Gott und die Wenigkeit vernichtigt auch nicht die Wohlthat; große Wohlthat ohne aufrichtige Liebe ist klein, ja gar nichts vor Gott; eine kleine aber aus herzlicher Liebe ist groß in Gottes Augen. —

Neander: Wie Kain den Abel haßte und mordete vermöge des Gegensatzes der göttlichen und ungöttlichen Gesinnung, so haßt und mordet die Welt die Kinder Gottes vermöge desselben Gegensatzes der Gesinnung. Die Welt und die Kinder Gottes sind mit einander stets im Kampf, wie Liebe und Selbstsucht. Daher darf's die Christen nicht befremden, wenn sie von der Welt gehaßt werden. Es ist ihnen dies der Stempel des göttlichen Lebens, in dessen Besitz sie den Gegensatz gegen die Welt bilden. —

Heubner: Ohne Liebe sein, macht dem Kain ähnlich. Kains Art ist nicht ausgestorben. Kains Sinn ist, die verhaßten Gotteskinder zu vernichten; auch das literarische Todtschlagen gehört hierher. Der geheimen tieferen Tendenz nach geht aller Haß auf Todtmachen. — In Kain und Abel hat sich die Duplizität des Menschengeschlechts im Voraus abgebildet: diese Dichotomie geht durch die ganze Bibel. Kain ist Prototyp der bösen, lieblosen Art, Abel Prototyp Christi. — Ein christliches Nil admirari, Psalm 37. Was den natürlichen Menschen am meisten beunruhigt, entrüstet, außer Fassung bringt, ist Haß, Feindschaft. Der Christ soll sich nicht einmal darüber wundern! Er kennt die Welt, weiß, was er von ihr zu erwarten hat, hat Frieden mit Gott, ist in sich gekehrt, in Gott so gegründet, so durch Gottes Gnade befriedigt, daß ihn der Haß der Welt nicht stört. Gott ist seine Festung: er darf nur nicht heraus aus dieser Festung. — Wo sich der Haß der Welt noch nicht entwickelt hat, fehlt es gewiß noch an prononcirtem Christenthum. — Die Liebe zeigt sich am herrlichsten erst beim Haß der Welt. Der Christ liebt, während die Welt seine Liebe nicht ahnt. — Ehedem war diese Welt eine außerchristliche, itzt gibt's eine Welt auch auf dem Boden der christlichen Kirche. Ist's anstößig, feindselig, anmaßend, von diesem Unterschied zu reden? dann ist die Bibel, dann ist Jesus Christus Schuld. Man muß Allen einen Spiegel vorhalten: entweder das oder das bist du! Anmaßung wäre nur die bestimmte Bezeichnung der Einzelnen, in welche Klasse sie gehören, — diese gebührt Gott. — Tod ist der Zustand der Gefühllosigkeit und Kraftlosigkeit zu allem Guten und Göttlichen, das Gewissen ist abgestumpft, unempfänglich, das Herz erstorben, ohne Regung, Theilnahme für Religion. Leben ist Regsamkeit, Gefühl, Sinn für das Heilige, Trieb, Kraft dazu, eine Thätigkeit nach Gottes Sinn, ein Stand der Heiligung, des gottgefälligen Wandels. Als Kriterium, Lebensprobe wird die Bruderliebe genannt. — Denke dir den Haß als Anfang, Wurzel des Todtschlags! Oft ist eine bittere Kränkung für Andere tödtlicher, lebensangreifender, als grobe körperliche Verletzung. — Unterscheide, was vor Menschen und was vor Gott gilt! — Gib nie dem geheimen Groll Raum: das Leben, der Heilige Geist weicht sonst von dir! — Der Liebelose achtet das leblose, werthlose Metall höher, als den lebenden, nach Gottes Bild geschaffenen Menschen. — Was kannst du mit dem Metall bewirken? Einen Menschen erquicken, ein Herz trösten, Thränen trocknen! Da verwandelst du Steine in Brod, einen irdischen Schatz in einen himmlischen. — Das Wort ist nur der Schatten der That, und keineswegs ein Aequivalent der Liebe oder der Dankbarkeit (Themistius). —

Besser: Wo Haß ist, da ist der Tod, wo Liebe ist, da ist das Leben; ja die Liebe ist selbst das Leben. — So ließ Luther das Leben für die Brüder, als er im Jahr 1527 bei den Pestkranken in Wittenberg ausharrte. Wie auch der alte Geschichtsschreiber Eusebius erzählt, daß eine Pest zu Alexandrien den Unterschied zwischen den Christen und den Heiden soll an den Tag gebracht haben. So ließ Hans Egede sein Leben, als er für die armen Grönländer seine bequeme Pfarre mit Hunger und Frost, mit unsäglichen Mühen und Leiden vertauschte, und siehe, die grabhügelige Küste Afrika's mit der Saat der Mohren redet laut von der Liebe, welche stärker ist als der Tod. — Möchte doch von den Christen dieser Zeit wieder gültig werden, was Tacitus von den Christen sagt: Bei ihnen ist der Glaube ebenso unbeugsam, als die Barmherzigkeit willfährig. — Wie sollte der von Gottes barmherziger Liebe leben, in dem keine barmherzige Liebe lebt? —

Zur Epistel den zweiten Sonntag nach Trinitatis 1 Joh. 3, 13—18.

Heubner predigte während der Belagerung Wittenbergs 1813 über den Haß der Welt, den der Christ erfährt, und sagte trotz der französischen Besatzung, als er vom verdienten Haß redete: er ist verdient der Haß, der den Tyrannen trifft, der Tausende und das Wohl von Tausenden seiner Herrschaft aufopfert. — Der Christ beim Haß der Welt. 1) Wie er ihn würdig erträgt: a) mit stiller Ruhe, Fassung, Geduld (V. 13); b) mit dem Bewußtsein seiner Unschuld, seiner Liebe, als Gott bekannt (V. 14); c) mit Hoffnung einst gerechtfertigt zu werden (V. 2). 2) Wie er ihn heilig gebraucht: a) als Warnung vor allen Regungen des Hasses (V. 15); b) als Aufforderung, Christo an Liebe ähnlicher zu werden (V. 16); c) als Reiz,

die Welt mit sich durch Liebe zu versöhnen (V. 17. 18). — Trostgründe für den Christen beim Haß der Welt. 1) V. 13: er ist ungekannt, verkannt; 2) V. 14: er wird sich seines Lebens bewußt; 3) V. 15: er wird erweckt zum Kampf gegen alle Lieblosigkeit; 4) V. 16: Aehnlichkeit mit Christo; 5) V. 17: wird der Liebe Gottes immer gewisser; 6) V. 18: hofft, auch seine Feinde zu gewinnen. — Der in Liebe und Haß entgegengesetzte Sinn des Christen und der Welt: 1) Hassen der Welt, Liebe dem Christen natürlich (V. 13. 14); 2) Haß vernichtet, Liebe opfert das Leben (V. 15. 16); 3) Welt verschließt, der Christ öffnet das Herz (18). — Wo gerathen wir hin, wenn der Geist der Liebe uns verläßt? 1) Beantwortung: wir kommen aus der Gemeinschaft der Frommen in die Gemeinschaft der Welt (V. 13), aus dem Leben Gottes in geistigen Tod (V. 14), in Laster und Schande (V. 15), in Verlust der Seligkeit und der Früchte des Todes Christi (V. 16). — 2) Anwendung: lerne den Werth wahrer Liebe (V. 16), kämpfe gegen alle Regung der Lieblosigkeit (V. 17), übe Liebe in der That und Wahrheit (V. 18). — Die starken Warnungen, die der Christ hat vor dem lieblosen Sinn. — Die Liebe zeigt sich am herrlichsten beim Haß der Welt. — Liebe — Lebenszeichen. — Nur an der Liebe kann der Christ merken, daß er ein Wiedergeborener oder ein Kind Gottes sei. 1) Die Wahrheit, 2) Beherzigung der Erinnerungen dieser Wahrheit. —

F. A. Wolf: Die apostolische Widerlegung der vorzüglichsten Irrthümer, die in Beziehung auf die christliche Liebe herrschend sind: 1) Das Schicksal der Liebe, 2) die Herrschaft der Liebe, 3) der Werth der Liebe, 4) der Ursprung der Liebe. — Caspari: Von der rechten Liebe Art; deren 1) Trost, 2) Kraft, 3) Lauterkeit. —

Kapff: Wie nothwendig die wahre Bruderliebe sei: 1) als Probe unseres geistlichen Lebens, 2) als Bedingung (?) des ewigen Lebens. — Gesetz und Zeugniß: Von der Bruderliebe. I. Die Beweggründe: 1) der Gegensatz Kains, 2) Kennzeichen der Jüngerschaft und Neugeburt, 3) Vergehen und Verderben des Hassers. II. Die Kennzeichen: 1) Hingabe des Lebens, 2) Mittheilung der Güter, 3) Liebe mit der That. — Das rechte Leben in der Liebe und der gewisse Tod im Haß: 1) Des rechten Lebens Grund, Frucht, Art; 2) der gewisse Tod im Haß der Brüder nach Grund und Art. — Die brüderliche Liebe. 1) Welches sind unsere Brüder? 2) Wie lieben wir die Brüder? 3) Was bewegt uns zu solcher Liebe? — Wie wirksam ist die Liebe, die aus der lebendigen Erkenntniß der aufopfernden Liebe Christi fließt! 1) Sie bringt vom Tode zum Leben: geliebt von Gott in Christo lieben wir. 2) Sie allein vermag den Haß der Welt zu tragen und doch in der Liebe nicht nachzulassen (Matth. 5, 39—42). 3) Sie ist nicht blos Liebe in Worten und mit der Zunge, sondern in der That und Wahrheit. — Wir wissen, daß wir aus Gott geboren sind, denn 1) uns haßt die Welt, 2) wir lieben die Brüder, 3) wir hassen den Haß, doch nicht den Hasser, 4) wir lassen das Leben für die Brüder. — Eine eins Herz gehende Probe, welches Geistes Kind man sei (Luc. 9, 55. 56. Jer. 8, 6). 1) Zur Befriedigung der Gerechten, die bei ihrer Liebe über der Welt Haß sich betrüben, 2) zum Schrecken der Gottlosen, die ohne Furcht und Sorge den Nächsten hassen, 3) zur Erweckung der Heuchler, die den Nächsten nur zum Schein lieben. — Beichtfragen!

5. Die herrlichen Folgen des Kindesverhältnisses zu Gott.

Kap. 3, 19—24.

Und[1]) daran werden wir erkennen[2]), daß wir aus der Wahrheit sind, und wer- 19
den vor Ihm unsere Herzen überreden, — *weil[3]), wenn das Herz wider uns erkennt[4]), 20
weil[5]) Gott größer ist, als unser Herz, und erkennt Alles. — *Geliebte, wenn unser 21
Herz wider uns nicht erkennt[6]), haben[7]) wir Zuversicht zu Gott, — *und was wir 22
etwa bitten mögen, empfangen wir von[8]) Ihm, weil wir Seine Gebote halten[9]) und
das vor Ihm Wohlgefällige thun. — *Und das ist Sein Gebot, daß wir glauben soll- 23
ten[10]) dem Namen Seines Sohnes Jesu Christi und einander lieben, wie Er das Ge-
bot uns[11]) gegeben hat. — *Und wer Seine Gebote hält, bleibt in Ihm und Er in 24
ihm; und daran erkennen wir, daß Er in uns bleibt, aus dem Geiste, den Er uns ge-
geben hat.

1) V. 19: καὶ fehlt zwar in AB, steht aber in CGK. cod. Sinait. und vielen Minuskeln, Versionen.

2) ib. γνωσόμεθα mit ABC. cod. Sinait. γινώσκομεν bei GK; auch γινώσκομεθα, cognoscemur kommt vor.

3) V. 20: ὅτι ist, nur nach A, wo ὅτι ἄν steht, von Lachmann als ὅ τι geschrieben.

4) ib. καταγινώσκῃ in den besten codd. auch Sinait.; sonst καταγινώσκει.

5) ib. ὅτι vor μείζων bei BCGK, cod. Sin. sehr gut bezeugt.

6) V. 21: καταγινώσκῃ, sonst — κει, cod. Sin. — κω, jedenfalls Schreibfehler, wie ἔκπροσθεν V. 19 ἔσσφαξεν V. 12. — Außerdem fehlt bei A das erste, bei BC das zweite ἡμῶν, beide haben GK, cod. Sin.; außerdem zeugen BC für das erste, A für das zweite.

7) ib. ἔχομεν gut bezeugt gegen ἔχει bei B, ἔχωμεν, habeamus.

8) V. 22: ἀπ' αὐτοῦ ABC. cod. Sin. — παρ' αὐτοῦ GK.

9) ib. τηρῶμεν bei AK cod. Sin. wohl nur Schreibfehler statt τηροῦμεν.

10) V. 23: πιστεύσωμεν BGK; AC und cod. Sin. πιστεύωμεν.

11) ib. ἡμῖν nach ἐντολήν in cod. Sin. vor oder nach ἔδωκεν bei den besten Zeugen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Uebergang und erste Folge: Gewißheit aus der Wahrheit zu sein. V. 19a: **Und daran werden wir erkennen, daß wir aus der Wahrheit sind.** Die Kopula καὶ knüpft an; das Futurum γνωσόμεθα ist bestimmt durch die mahnende Form des V. 18: μὴ ἀγαπῶμεν, da der Sinn ist: wenn wir ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ lieben, so werden wir daran erkennen, daß ꝛc. (Huther); der Gegenstand des Erkennens, ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν, ist nach dem V. 18 Gesagten bestimmt. So eng knüpft Johannes an das Vorhergehende an, worin er von dem Gehorsam gegen Gottes Gebote, insbesondere das der Bruderliebe geredet hat (10—18). Mit ἐν τούτῳ ist auf das Vorherige gewiesen wie 2, 5b, nicht auf das Folgende wie 2, 3. Bestimmt knüpft der Apostel an V. 18 an, nicht an V. 10 (Ridli, de Wette), oder 14 (Lücke). — Das Futurum steht wie Joh. 7, 17. 8, 31. 32. 13, 35., wo sich's um die Möglichkeit eines mit Recht zu erwartenden Falls handelt. Winer p. 249 f. Ἐκ ἀληθείας εἶναι fordert um der principium vel ortum (Bengel) bezeichnenden Präposition willen, wie wegen des gehaltvollen Begriffs ἀλήθεια bei Johannes eine Erklärung, welche hier parallel ist mit ἐκ θεοῦ, τέκνον θεοῦ εἶναι. Es ist die ewige, aus Gott stammende Wahrheit, die in Christo offenbar, durch den Heiligen Geist als den Geist der Wahrheit bezeugt, der reale Inhalt des Evangeliums ist und wieder im Leben der Gläubigen ausgeprägt werden soll; am nächsten entspricht es dem Begriffe φῶς, so daß zu vergleichen ist: υἱοὶ φωτός (Joh. 12, 36). Vgl. Joh. 18, 37. Es deckt sich nicht mit ἐκ θεοῦ εἶναι, ist aber damit zu kombiniren. Die Wahrheit aus Gott ist derer, die die Brüder lieben, Wesen und in ihnen ein Quell des Lebens. — Deßhalb darf man nicht mit Beda erklären: ex veritate, quae deus est (wie auch Calvin, Rickli u. A.), aber auch nicht mit Calov: ex verbo veritatis (auch Spener, Bengel, Lücke, de Wette), noch weniger mit Jachmann die wahre Religion, oder mit Rösselt doctrina divina, oder mit Semler perfectior vita verstehen. Damit ist der Begriff ἀλήθεια nicht erklärt. Aber man darf auch nicht die Bedeutung der Präposition ἐκ abschwächen und mit Oekumenius erklären: ἀληθεύειν, oder mit a Lapide: veracem esse, veraciter ambulare, oder mit Socin: vere talem esse, ut quis se esse se profitetur, oder mit Grotius: congruere evangelio. —

2. Zweite Folge: Getrostes Herz vor Gott. V. 19b und 20. **Und werden vor Ihm unsere Herzen überreden.** Πείθειν entweder überzeugen, oder überreden; das Objekt καρδίας ἡμῶν weist auf eine Differenz innerhalb der Persönlichkeit, welche durch καταγινώσκῃ näher bestimmt und daher erkennbar ist. Es ist eine sittlich religiöse Differenz: Anklage und Verurtheilung unseres Herzens wider unsere eigne Person. Mit καρδία wird bei Johannes der innerste Sitz der Empfindungen (Joh. 14, 1. 27. 16, 6. 22), Quell der Handlungen (13, 2) bezeichnet, hier auch der innere Richter; συνείδησις findet sich bei Johannes nur in der unächten Stelle 8, 9., häufig bei Paulus (Röm. 2, 15. 9, 1. 13, 5. 1 Cor. 8, 7. 2 Cor. 5, 11. Act. 24, 16) und 1 Petr. 3, 16. 21. Ebr. 13, 18. Origenes citirt V. 21 geradezu entweder ἐὰν μὴ ἡ συνείδησις καταγινώσκῃ ἡμῶν, oder ἐὰν ἡ συνείδησις ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ. Die Griechen nehmen καρδία geradezu für συνείδησις. Ist nun auch καρδία weiter, als συνείδησις, ist diese doch in jenem, dem Herzen, das durch und mit dem Gewissen unruhig, aufgeregt zu denken ist. Der Zusammenhang drängt zu der Annahme, daß πείθειν darauf gehe, ut desistant condemnare (Bengel), wie Matth. 28, 14: πείσομεν den ἡγεμόνα und ἀμερίμνους ποιήσομεν die Wache, welche vom Grabe am Auferstehungsmorgen geflohen war. Dem Context nach und entsprechend dem Gebrauche ist πείθειν ein beruhigendes Ueberreden. Aus dem Gegensatz V. 21: ἐὰν μὴ καταγινώσκῃ — παῤῥησίαν ἔχομεν, ergibt sich für ἐὰν καταγινώσκῃ — πείσομεν ebenfalls die Bedeutung beruhigen, stillen, als Wirkung des Ueberredens. Daher Fritzsche falsch: flectemus animos — ad amorem ostendendum, was durchaus dem Context widerstreitet. Aber dieses weist nicht in das jüngste Gericht, wo die letzte Entscheidung und Scheidung stattfindet, sondern in die inneren, das letzte Gericht wohl weissagenden, demselben aber innerhalb dieses Lebens auf Erden vorausgehenden Vorgänge. Demnach ist ἔμπροσθεν αὐτοῦ nicht coram illo im jüngsten Gericht und πείσομεν weist nicht in die Ewigkeit, wie Socin, Lücke, de Wette, sondern nur coram illo, in Seiner Gegenwart, in Seinem Lichte. Wie das verklagende Herz auf Grund des göttlichen Worts und im Trieb und der Gemeinschaft des Heiligen Geistes unruhig ist, Gottes Stimme im Gewissen vernommen wird, so muß im Angesichte Gottes, auf Sein Wort, Zusage hin und in Seiner Gemeinschaft das Herz gestillt werden, so daß das folgende μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ γινώσκει πάντα die Erklärung des ἔμπροσθεν αὐτοῦ enthält; Einbildungen des eignen Geistes, Zerstreuungen der Welt helfen dazu nicht. Vgl. Düsterdieck. Damit ist das Futurum πείσομεν dem γνωσόμεθα koordinirt zu denken und mit καὶ so verbunden, daß es ebenfalls von ἐν τούτῳ abhängt, wenn dieses auch zeugmatisch zu γνωσόμεθα gezogen daran, zu πείσομεν aber dadurch zu nehmen ist; das geht um so eher, als das ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι dazwischen steht und das ἐν ἀληθείᾳ ἀγαπᾶν kompletirt und das γνωσόμεθα das πείσομεν einleitet. Deßhalb ist es unrichtig, mit ἔμπροσθεν einen neuen Satz zu beginnen (Paulus, Fritzsche, Ebrard). — V. 20: **Weil, wenn das Herz wider uns erkennt, weil Gott größer ist als unser Herz und Alles erkennt.** Die Lesart ὅτι ἐὰν — ὅτι μείζων steht so fest, daß man weder durch eine Konjektur wie Stephanus, der ἔτι μείζων lesen will, noch durch Streichung des zweiten ὅτι wie Grotius will, die Schwierigkeiten mindern oder entfernen darf; sie liegen auch vielmehr in dem Gedanken. Es folgt eine Begründung zu dem, daß wir unsere Herzen stillen werden vor Ihm für den Fall, daß einmal das Herz uns verklagen, wider uns erkennen sollte. Daher ἐὰν mit Konjunktiv ganz richtig. Winer p. 260. 262. „Καταγινώσκειν steht in der Mitte zwischen κατηγορεῖν, anklagen, neben welchem noch ein ἀπολογεῖν stattfindet (Röm. 2, 15), und κατακρίνειν, verurtheilen, verdammen (Joh. 8, 10 f.); dieses schließt die richterliche Strafbestimmung ein (Joh. 8, 10. Col. 4), während καταγινώσκειν nur das gegen einen Angeklagten gefällte Erkenntniß,

welchem die entsprechende Strafbestimmung noch nachfolgt, bezeichnet. Vgl. Deuter. 25, 1. 2. Somit ist der Ausdruck sehr bezeichnend für das von der eignen Seele gegen einen Menschen gefällte Erkenntniß, welches schon mehr ist, als die bloße Anklage, indem durch das καταγινώσκειν auch die Schuld des Angeklagten anerkannt wird, so daß die Verdammung in die Strafe, das κατακρίνειν, mit Recht erwartet werden muß" (Düsterdieck). Im Herzen ist nicht blos Partei, sondern schon zugleich Richter; das Gewissen ist ein Gerichtshof. Es ist hier also nicht blos reprehendere, oder anklagen (Vulgata, Augustin, Lücke u. A.) zu verstehen. Weßhalb das Herz wider uns erkennt, gibt der Context im „beziehungsreichen Wortspiel" (Düsterdieck) von γνωσόμεθα — καταγινώσκῃ, ganz wie Joh. 15, 2. Also, daß wir nicht völlig aus der Wahrheit sein, die Brüder nicht völlig, fröhlich, ununterbrochen liebten; denn das sind Korrelate von außerordentlicher Gradverschiedenheit bis zur Vollkommenheit hin. Der Griechen, welche an V. 18 denken, und Düsterdiecks, der an V. 19 anschließt, Erklärung ist zu kombiniren gegen Luther, Nösselt, welche an jeden andern Mangel, als an den der Bruderliebe denken; jeder andere Mangel würde sich doch auch im Punkt der Bruderliebe bemerkbar und diese mangelhaft machen. Freilich wird kein völliger Rückfall, kein wissentlich und gröblich wiederholter Fall von Unwahrheit in der Liebe oder von Lieblosigkeit zu denken sein, da dem lügnerischen Worte der Liebe keine That entspreche (Estius, Episcopius, Lücke u. A.), wenn auch nicht blos leichtere, sondern auch ein schweres Vergehen gedacht werden soll und kann, wiewohl des Christen Gewissen eng und fein genug ist, auch wegen geringer Mängel in der Liebe entschieden dawider zu erkennen. — Die Wiederholung von ὅτι vor ἐὰν und vor μείζων ist nicht nur hier; ebenso auch Eph. 2, 11. 12. Lücke hat auch ein Beispiel aus Xenoph. Anab. 7, 4, 5. und 5, 6, 19. beigebracht, erinnert aber, daß beide Male ὅτι daß, hier aber weil sei. Der Grund der Epanalepsis ist nicht Vergeßlichkeit des Autor, sondern die Wichtigkeit des Gedankens, die solch rhetorischen Nachdruck gestattet und fordert. Lücke findet die Epanalepsis unbedenklich, Winer Gr. 513. Not. 5 ist unentschieden, Huther bedenklich dagegen, die älteren und viele neuere Ausleger (Calvin, Wolf, Sander, Düsterdieck) dafür. Es ist daher kein Grund, statt ὅτι ἐὰν — ὅταν, oder ὅ τι ἐὰν = quidquid, wie ὃ ἐὰν V. 22, zu lesen, wie Bengel, Baumgarten-Crusius, Lachmann ed. maj. u. A. Man kann nicht mit Düsterdieck behaupten, das sei ungriechisch, und daraus, daß im N. T. ὅς ἐὰν oder gar ὅστις ἐὰν nie ohne die Variante ἄν, oft aber ὅστις ἄν ohne Variante gerade bei Johannes vorkomme, ist nicht zu entnehmen, daß hier ὅ τι ἐὰν nicht angenommen werden könne. Vgl. Winer p. 277 f. Matth. 8, 19. kommt doch ὅπου ἐὰν ohne Variante ἄν vor; und so gut ὃς ἐὰν, so gut ist auch ὅστις ἐὰν bezeugt. Aber deßhalb ist nur möglich, hier ὅ τι ἐὰν, wozu A durch seine Lesart ἄν Veranlassung gegeben, anzunehmen; auch läßt καταγινώσκειν, das den Gegenstand im Akkusativ bei sich haben kann, dasselbe zu. Allein der Context leidet's nicht; denn nicht bei jeder Anklage werden wir unser Herz beruhigen können, und der an πείσομεν anzuknüpfende Beruhigungsgrund wird zu sehr getrennt, sowie die V. 21 markirte und für V. 20 zu fordernde Setzung und Annahme des Falles, in dem das Herz der Beruhigung bedarf, so gut wie verwischt. — Die Hauptschwierigkeit liegt darin, daß darin, daß Gott größer ist und Alles weiß, eine Beruhigung des Herzens seinen Anklagen gegenüber gefunden werden muß und auch wirklich liegt. Das Wort μείζων kommt bei Johannes öfter vor; ähnlich wie hier 4, 4. 5, 9. Sonst insbesondere Joh. 4, 12. 5, 36. 8, 53. 10, 29. 13, 16. 14, 28. 15, 20. Der Context gibt stets die nähere Erklärung; hier tritt der Satz καὶ γινώσκει πάντα zur näheren Erklärung hinzu; Er γινώσκει, während das Herz καταγινώσκει. Dulce paregmenon in graeco (Bengel). Größer ist hier Gott genannt im Vergleich mit unserm Herzen; das verklagt; Er verklagt nun nicht mehr als unser Herz, sondern Er richtet anders, richtiger, als unser Herz; Er erkennt ja Alles, was eben unser Herz nicht erkennt, noch weiß, noch beachtet beim Richterspruch. Mit πάντα ist natürlich ins Herz selber gewiesen und was in der Umgebung vorliegt. Was ist das? Das ergibt der Context: V. 2: οὔπω φανερώθη τί ἐσόμεθα, V. 9: σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, wir kennen uns selber nicht ganz und gar, haben nur Anfänge, Keime des Lebens von Ihm; Christum, Sein Leben, Sein Tragen und Wegnehmen der Sünde (V. 5. 6), Sein Zerstören der Werke des Teufels (V. 8), objektiv vollendet, aber subjektiv allmählich von einem Lebensprinzip der Wiedergeburt aus (2, 29) zu vollenden, und zwar durch des Menschen eigne Schwäche und Sünde hindurch (V. 3: ἁγνίζει ἑαυτόν) und durch den Haß der Welt hin (V. 13: μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος). Gott kennt das Ganze (πάντα) des neuen Menschenlebens bis zu dem: ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα (V. 2), der Mensch nur das Einzelne, den einzelnen Fehltritt, um den das Herz ihn verklagt; Gott die Kraft Seiner Gabe an ihn und deren Bewahrung in der Buße, und deren Wachsthum und Ausgestaltung in der Hoffnung wie dem Glauben in ihm. Darum ist Gott größer, und weiß Alles; darum ist diese Größe des Gottes, der Vater ist, Beruhigungsgrund, wenn das Herz uns verklagt, in seiner Lebendigkeit und Zartheit wider uns erkennt. So Besser: „Unser Herz erkennt Einiges und erkennt wider uns; Gott erkennt Alles und erkennt nicht wider uns, sondern für uns, weil vor Seinen Augen der Same der Wahrheit, aus dem wir geboren sind, sich nicht verbirgt." Er erkennt, wie Sander sagt, auch das Fünklein des Glaubens im glimmenden Dochte, oder selbst die verborgenen Keime der ächten Liebe (Rickli). Conscientia pusilla est et scit aliquid nostri duntaxat, at deus magnus est, novit omnia nostra, praesentia, praeterita, futura, et omnium, et habet jus voluntatemque condonandi (Bengel). — Daher ist dieser Vers sensu evangelico, von der die Sünde vergebenden und vertilgenden Liebe zu verstehen (Luther, Spener, Bengel, Besser, Düsterdieck, Huther u. A.), und nicht sensu legali, von der richtenden Gerechtigkeit und Allwissenheit (Calvin, Beza, Socin, Grotius, Calov, Lücke, Neander, Ebrard u. A.). Ebrard beginnt einen neuen Satz und erklärt so: Und vor Gottes Angesicht werden wir unser Herz, Gemüth, Gewissen, nicht Verstand überzeugen, daß, wenn (schon) unser (leicht bethörtes kleineres) Herz uns verklagt (daß

wir keine Liebe üben), Gott, der Allwissende, größer ist, als unser Herz (und wir um so minder vor Ihm bestehen, παῤῥησία haben). — Man darf auch nicht konstruiren: denn, wenn uns das Herz anklagt, weil Gott größer als unser Herz ist, so weiß Er auch Alles; so de Wette sensu legali, Brückner evangelico. Vielmehr ist durch die Wichtigkeit des Gedankens die Epanalepsis des ὅτι gerechtfertigt. —

3. Dritte Folge: Kindesvertrauen. V. 21. 22. **Geliebte, wenn unser Herz wider uns nicht erkennt.** Ἀγαπητοί wie 2, 7. 3, 2. 4, 1. 7. 11. schließt hier an den Genuß der vergebenden Gottesliebe an, um ein neues, anderes Moment hervorzuheben. Auf den Anschluß an das Vorige weisen dieselben Wörter ἡ καρδία καταγινώσκῃ ἡμῶν, wenn auch mit Bengel hier καρδία, V. 20. καταγινώσκῃ den Hauptaccent haben mag, in derselben Fassung, um einen besonderen Fall zu markiren (ἐάν mit Konj.), der gewiß auch eintreten wird, und nur die Negation μὴ notirt das Gegensätzliche; es heißt nicht μηκέτι, wodurch der nun gesetzte Fall als Folge des Vorhergehenden notirt wäre, sondern μή (gegen Huther). Aehnlich 1, 8. 9. — **So haben wir Zuversicht zu Gott.** Mit παῤῥησίαν πρὸς τὸν θεὸν ἔχομεν ist der dem oben mit πείθειν τὰς καρδίας ἡμῶν bezeichneten Zustand entgegengesetzte der Seelenruhe und des ungestörten Kindesvertrauens zu Gott, wie Röm. 8, 15. bezeichnet. Die παῤῥησία 2, 28. 4, 17. ist die kindlich freie Zuversicht vor dem Vater in Zeit des Gerichts; hier handelt sich's auch um ein Gericht, im Gerichtshof des Gewissens, im eignen Herzen, aber nicht um das künftige, jüngste. Daher falsch Estius: fiducia evadendae damnationis in die judicii. Aber die παῤῥησία nur auf das zuversichtliche Beten und Bitten zu beschränken, dazu gibt das Wort (2 Cor. 7, 4) und der Context keine Veranlassung, noch die Konstruktion mit πρός, wodurch nur die Richtung und Beziehung, wie Röm. 5, 1: εἰρήνην — πρὸς τὸν θεόν bezeichnet ist, noch die Parallele (5, 14) ein Recht. Es ist hier freudige Zuversicht zu Gott in jedem Augenblicke des Lebens (Rickli, Düsterdieck u. a.), nicht aber fiducia in nostris necessitatibus recurrendi ad ipsum (Lyra), oder der Gürtel oder Bettelsack von allerhand Nothdurft (Luther), fiducia in rogando (Bengel). Damit ist nicht geleugnet, daß das spezielle, ja signifikanteste Moment in dieser Kindeszuversicht (Düsterdieck) ist, was folgt — V. 22: **Und was wir etwa bitten mögen, empfangen wir von Ihm.** Die Konjunktion καὶ schließt ein Moment an, das bereits in der παῤῥησία enthalten ist, wie V. 10b (Düsterdieck). Ὃ ἐὰν αἰτῶμεν ist ganz allgemein zu fassen und nur durch das bittende Subjekt, das Kind Gottes, und dessen Bedürfnisse zu beschränken (Huther, Düsterdieck). Ebenso ist's mit λαμβάνομεν ἀπ' αὐτοῦ (θεοῦ). Das Präsens ist nicht für's Futurum (Grotius) zu nehmen; es ist der gegenwärtige, beständige Verkehr des Gotteskindes mit seinem Gott notirt. Vgl. Joh. 14, 13. 16, 24. Augustin: caritas ipsa novit, caritas ipsa orat, contra hanc aures claudere non novit, qui illam dedit; securus esto, caritas roget, et ibi sunt aures dei; non fit, quod vis, sed fit, quod tibi expedit. — **Weil wir Seine Gebote halten und das vor Ihm Wohlgefällige thun.** Hier ist offenbar ein Parallelismus: ἐντολὰς — τηρεῖν und τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιεῖν, so daß Beides zusammen einen Begriff bildet. Joh. 8, 29. steht τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ in sehr ähnlicher Verbindung, wie hier. Sonst noch Act. 6, 2. 12, 3. Das bei Paulus häufige εὐάρεστος (Röm. 12, 1. 14, 18. 2 Cor. 5, 9. Eph. 5, 10. Phil. 4, 18) mit dem Dativ τῷ θεῷ oder τῷ κυρίῳ ist Col. 3, 20. vom vierten Gebot gesagt und in der Parallele Eph. 6, 1. steht δίκαιον. Vgl. 1 Tim. 5, 4: ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Daher ist bei τὰ ἀρεστὰ auch an die Gebote zu denken. Aber während das erste Glied des parallelen Satzes die Gebote nennt und das objektiv Gegebene markirt, markirt das zweite Glied das vor Ihm Wohlgefällige und die Art des Gehorsams, weil nicht knechtischer Dienst, sondern Kindesgehorsam und zwar der thätige (ποιοῦμεν) vor Ihm gilt. Demnach ist nicht mit den Katholiken bei ἐντολαὶ an praecepta, bei ἀρεστὰ an consilia evangelica zu denken. Die größere Schwierigkeit liegt in der richtigen Fassung der Verbindung mit ὅτι. Damit wird der Grund für die Erhörung der Gebete angegeben. Der Grund ist aber nicht nothwendig causa meritoria, wie die Griechen meinen, die ein ἀντιδιδόναι auf Seiten Gottes annehmen; ihnen stimmen natürlich Römer und Rationalisten bei. Es wird nach dem Context, namentlich mit Bezug auf 2, 29. 3, 6. 9. 23. 24. hier nur mit Hervorhebung des Verhaltens auf das Verhältniß, in welchem sie stehen, oder mit Beschreibung ihrer Thätigkeit auf den Grund hingewiesen, auf dem sie sich bewegen. Das ihr Verhalten bedingende und normirende Verhältniß zwischen Gott und ihnen ist die Ursach' der Gebetserhörung, weil das durch das Verhältniß bedingte Verhalten auch ihre Gebete nach Gottes Willen (κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ 5, 14) normirt; die Gebete werden wie gethan, so gehört, weil wir Kinder Gottes sind. Der Ausdruck des Hunnius, die Partikel ὅτι sei nicht causalis, sondern rationativa, ist verfehlt, aber der Gedanke richtig. Vgl. Düsterdieck. —

4. Vierte Folge: Gemeinschaft des Geistes mit besonderer Hervorhebung des Grundes für diese Folgen. V. 23, 24. **Und das ist Sein Gebot.** 1, 5: καὶ ἔστιν αὕτη. Καὶ fügt einfach nun an, und zwar im Anschluß an τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ den wesentlichsten Inhalt in ἡ ἐντολή, welche zwar zwei Gebote, Glaube und Liebe, umfaßt, die aber in untrennbarer Einheit die ganze Summe des durch Gottes Willen in Christo bestimmten Wesens enthalten. Mit ἐντολή ist weder an das erste Gebot zu denken (J. Lange), noch ist ein weiterer Begriff des Worts zu statuiren, (de Wette), den es nicht hat; es ist und bleibt Ausdruck göttlichen Willens (Düsterdieck). Natürlich ist αὐτοῦ = τοῦ θεοῦ. — **Daß wir glauben sollten dem Namen Seines Sohnes Jesu Christi und einander lieben.** Hier gibt ἵνα den Zweck des Gebots an, nicht blos den Inhalt (gegen Huther). Der Aorist πιστεύσωμεν, nicht blos best bezeugte und difficilior lectio, auch sinnvoller markirend, als das dem ἀγαπῶμεν nachgebildete πιστεύωμεν, bezeichnet neben dem Präsens ἀγαπῶμεν jenes diesem als vorausgehend, die πίστις als Voraussetzung, wenn auch nicht als ein für alle Mal abgethane (gegen Düsterdieck), sondern als lebenskräftige Wurzel, die ἀγάπη als Stamm, wie Gal. 5, 6: πίστις ἐν ἀγάπῃ ἐνερ-

γουμένη, oder 1 Tim. 1, 5: ἀγάπη — ἐκ πίστεως. Der Glaube, der ein ἔργον θεοῦ (Joh. 6, 29) und Joh. 16, 9 (ἁμαρτία, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ) als Grund heiligen Wesens, des ganzen Gehorsams gedacht ist, ist doch zugleich des Menschen That und kann daher gefordert werden im Gebot, zumal die Konstruktion πιστεύειν τινι (4, 21. 5, 24. 46. 47. 8, 45) den assensus notirt, bei welchem des Menschen Thätigkeit erwacht, während πιστεύειν τινα die erhaltene notitia, πιστεύειν εἰς τινα die gottgewirkte fiducia markirt, in welcher das Geringste, die notitia, und das dieser nächste Moment, der assensus zugleich mit enthalten ist. Gegenstand des Glaubens ist τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Dieses ὄνομα ist die Offenbarung des Wesens des Sohnes Gottes und beschließt in sich, und erschließt den Gläubigen, was über Ihn und von Ihm selbst bezeugt und zu bezeugen ist; sowohl die praedicatio (Röm. 10, 14), wie Calvin, Beza, als das meritum und die promissiones Christi et de Christo, wie S. Schmidt u. A. hervorheben, ist eingeschlossen. Es reicht also doctrina christiana (Episcop), die Würde des Messias (G. S. Lange) nicht aus. — Dem engen Zusammenhange des Glaubens und der Liebe gemäß (V. 16. 4, 7 ff.) fügt der Apostel mit dem kopulativen καὶ dem Aorist nun das Präsens ἀγαπῶμεν bei. Der Zusatz: **so wie er das Gebot uns gegeben hat**, gehört als nähere Bestimmung der Liebe (2, 7. 8. 3, 16. Joh. 13, 34. 15, 12. 13) zu dem letzten Satztheil (Myrberg: non modo amandum est, sed etiam vere et recte amandum), nicht auch zu dem ersten (πιστεύσωμεν), wie Estius, Bengel, Sander wollen. Demgemäß ist und bleibt für diese Nebenbestimmung Christus das Subjekt, und nicht Gott. Christus, an den, als Gottes Sohn, zu glauben ist, ist Ursprung und Norm der Bruderliebe. — V. 24: **Und wer Seine Gebote hält, bleibt in Ihm und Er in ihm.** Ueber die Nebenbestimmung und die ἐντολή V. 23 auf V. 22: ἐντολὰς τηρεῖν zurückgreifend, hebt der Apostel nun die vierte Folge, die Gemeinschaft Gottes mit uns und unsere Gemeinschaft mit Gott, nach der Er in uns und wir in Ihm sind, hervor. Deßhalb ist αὐτοῦ, αὐτῷ, αὐτὸς allemal Gott, nicht Christus (Neander, Besser, Sander). — **Und daran erkennen wir, daß Er in uns bleibt, aus dem Geist, den Er uns gegeben hat.** Gottes Bleiben in uns ist Gegenstand des Erkennens; und zwar ist nicht das Bleiben Gottes in uns als res minus verisimilis (Socin) hervorgehoben, sondern als das unser Bleiben in Gott Bedingende; Beides ist ja in und mit einander gesetzt und zu denken. Das wird nun erkannt ἐν τούτῳ = ἐκ πνεύματος. Offenbar weist ἐν τούτῳ auf das Folgende, wie 2, 3., und nicht auf das Vorhergehende, wie 2, 5. Der Uebergang von der dem Johannes geläufigen, an den Aufang des Satzes gestellten Formel ἐν τούτῳ zu ἐκ πνεύματος ist auffällig, hat aber seine Erklärung darin, daß nach ὅτι μένει ἐν ἡμῖν substantivische Begründung der Deutlichkeit und der Schönheit des Satzbaues wegen nöthig ward, und nun diese substantivische Begründung zu der feinen und sinnvollen Bezeichnung des Quells und des Ursprungs für die Erkenntniß mit ἐκ Veranlassung gab. Vgl. 4, 6: ἐκ τούτου γινώσκομεν. Das πνεῦμα ist der Heilige Geist, der uns treibt, das lebendige und kräftige Prinzip unsers Lebens aus und in Gott. Man hat an das χρῖσμα 11, 20. 26. zu denken. Es genügt de Wette's Bemerkung nicht: es sei πνεῦμα das im Glauben und Leben angeeignete Göttliche, hier aber an die rechte Erkenntniß und Lehre von der Person Jesu zu denken; noch weniger Socins Meinung, das πνεῦμα sei die Liebe. — In dem beigefügten Relativsatz ist οὗ nicht als genit. partitivus, sondern als durch Attraktion entstanden zu fassen. Winer 147. —

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Der Christ soll nicht in Ungewißheit sein und bleiben, ob er wirklich Gottes Kind, aus der Wahrheit ist; seine Erlösung wie die Versöhnung Gottes mit ihm und seine Versöhnung mit Gott und seine Seligkeit braucht ihm kein zweifelhafter oder nur wahrscheinlicher Zustand zu sein. Aber darüber klare und feste Erkenntniß gewinnt er nicht mit einem Schlag, über Nacht; daran hat er zu lernen — indem er in der Liebe lebt und sich übt. Der Christ im Werden steht in einer Gährung, oder in einem Einzelkampf, ohne Uebersicht über das Ganze, die dem Siege zuführende Schlacht, obwohl an einzelnen Stellen Niederlagen vorkommen, ein Weichen bis zur Flucht eintritt, ohne den endlichen Sieg gefährden zu können. Daher kommt ihm Besorgniß, die er aufgeben soll und kann, furchtlos, voll Zuversicht und Vertrauen auf den Herrn der Heerschaaren und des Sieges. —

2. Der letzte Grund solcher Glaubenszuversicht und seligen Gewißheit des Heils, die immer wieder in Gefahr kommt, durch Anklagen des die immer wieder vorkommenden Versäumnisse und Unvollkommenheiten wie Vergehungen in Gedanken, Worten und Werken erkennenden und strafenden Herzens gestört zu werden, ruht nicht in uns, weder in dem Kennzeichen, der Bruderliebe und überhaupt dem Gehorsam gegen Gottes Gebote, noch in solchem Strafakte des geängsteten und zerschlagenen Herzens, sondern in Gott selber, in Dem, was Er zugesagt und zugetheilt hat, und daß Er bei Seinem Worte und Werke, auch in unserem Herzen, bleibt und dasselbe pflegt und fördert bis zur Vollendung. Dreierlei ist klar und bestimmt gesagt: 1) Wenn der Christ auf sich selbst sieht, ist Besorgniß und Zweifel über den Gnadenstand gerechtfertigt; Ebr. 6, 4—6. 10, 26—31., in welchen Stellen Luther „einen harten Knoten" fand und zu welchen R. Stier zu vergleichen ist, weisen auf die Möglichkeit des Rückfalls, wie auch Röm. 8, 13. Gal. 6, 7. 8. Das ist gegen Calvins Annahme von dem mit der Wiedergeburt gegebenen donum perseverantiae, welches auch Joh. 10, 28. 29. nicht gelehrt ist. Sieht der Christ aber auf Gottes Erbarmen, gewinnt er Zuversicht und Freudigkeit, und der Heilige Geist bezeugt ihm seine Kindschaft und Gottes Lebensgemeinschaft (V. 24. Röm. 8, 16—27). Das ist gegen die katholische Lehre, der Christ könne, außer durch ganz besondere Offenbarung, eine Gewißheit über seinen Gnadenstand nicht haben. 2) Es handelt sich nicht um eine mathematische certitudo, einen actus intellectus, sondern nur um fiducia, wie um das Vertrauen in die Reinheit der Gesinnung eines Menschen. 3) Die gewisse Zuversicht, in Gottes Gnade zu stehen, ist nicht identisch, noch zu vermischen mit der Gewißheit, prädestinirt zu sein. Das Tridentinum hat gegen die Reformirten Recht, diese zu verwerfen (6, 15. 16),

aber Unrecht, wenn sie jene verwirft (6, 9): Sicut nemo pius de dei misericordia, de Christi merito deque Sacramentorum virtute et efficacia dubitare potest, sic quilibet, dum se ipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, quum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam dei esse consecutum. Hier ist, wie nun leicht erkennbar sein wird, Wahres und Falsches in bedenklicher Weise gemischt. Vgl. Frank, Theologie der K. F. 2, 78. 141. Thiersch, Vorlesungen über Protestantismus und Katholizismus 2, 149—159. —

3. Die zwei Fälle, daß das Gewissen wider uns erkennt und nicht wider uns erkennt, stehen einander entgegen, sind aber Thatsachen innerhalb der christlichen Persönlichkeit und mit derselben wohl vereinbar, wie auch 1, 8. 9. und 3, 9. einander nicht aufheben. Unter Paradoxieen, die nicht ohne Wahrheitsgehalt sein mögen, wie sie Luther aufgestellt, z. B. si in fide fieri posset adulterium, peccatum non esset, und der 32. Satz in Grund und Artikel, so durch die römische Bulle unrechtlich verdammt sind (1520. Erlang. 24, 138): Ein gut Werk auf's allerbeste gethan ist dennoch eine tägliche Sünd — darf man diese Sätze nicht rechnen. Aber man soll auch nicht mit den Katholischen durch Unterscheidung von praecepta und consilia evangelica, von eigennütziger, auf Seligkeit rechnender amor concupiscentiae und rein in Treue sich hingebender amor amicitiae, einer Sittlichkeit für das Volk und einer Sittlichkeit für die Heiligen helfen wollen. Man darf weder die objektiv gegebenen Gebote mit Gottes Willen, noch die subjektiv auferlegten Verpflichtungen, noch gar die Menschen von einander in falscher Unterscheidung trennen wollen. Sondern Beides soll man im Auge haben, wie das natürliche und vor Gott sündliche Wesen sich immer noch in die im Triebe des Geistes von oben und des Glaubens gethanen Werke ohne und wider den Willen des Christen mischt, und wie der aus Gott geborene Christ den einigen, nicht auf niedere und höhere Sittlichkeit abzielenden Willen Gottes, wie er im Gesetz und in Christo offenbar ist, im Auge und im Herzen hat und sein Gehorsam nicht um seines Thuns und Wesens, sondern allein um Christi Willen wohlgefällt. Es ist eben im Leben auf Erden Wechsel von Freude und Leid, von Aufstehn und Fallen, von Sündenvergebung, Tilgung und Sündethun. Gerade bei den Kindern Gottes ist die Sünde sündiger, als bei den Knechten des Verderbens, denn sie fühlen die leiseste Regung des Zornes Gottes tiefer und lebendiger, weil und wenn auch ihr Fall noch nicht Fall aus der Gnade ist, wie Gal. 5, 4 (τῆς χάριτος ἐξεπέσατε). Nicht jeder Fall schließt den Verlust der Gnade in sich. Aber der Gehorsam und die Geduld in guten Werken bleibt Kennzeichen des Gnadenstandes. Vgl. C. A. 6. 20. f. C. 4. 5. 6. Frank 1. 1. 2, 177 f. 181 f. 193 ff. 369 ff.

4. Das Kindesvertrauen, das nicht erst mit dem Antritt der Erbschaft eintritt, hat eine παῤῥησία auch nicht erst am Tage des Gerichts, sondern schon hier, und hat ebenso den auf der Gewißheit der Sündenvergebung beruhenden Eifer der Selbstheiligung als das zuversichtliche Gebet zur nächsten Bethätigung. „Das Beten ist dem Menschen so wesentlich wie sein Gewissen, weil dieses in dem Maße, daß es klar und lebendig ist, nothwendig ins Gebet übergeht" (Löber, Lehre vom Gebet p. 1). Ist das Gewissen gestillt, wird auch das Gebet der Erhörung gewiß sein. Steht's mit dem Menschen so, daß er lebt und wandelt in Gottes Wort, so wird auch sein Wort im Gebete zu Gott bei Gott gelten, in dessen Wesen, wie am betenden Gottmenschen erkannt wird, das Gebet so gut begründet ist, als im Wesen des Menschen. Harleß hat daher nicht gut gethan, in seiner Ethik §. 33. das Gebet unter die subjektiven Mittel christlicher Tugend zu stellen. — Eine Beschränkung der Gegenstände für erhörliches Gebet über das Mustergebet des Vaterunsers ist nicht gestattet; du kannst innerhalb des Gnadenstandes um Alles beten, der Erhörung gewiß, doch eben so dessen gewiß, daß über Zeit, Art und Weise der Erhörung nichts gesagt ist. Gott erhört Alles, was wir bitten, aber nicht gerade wie wir bitten. —

5. Glaube an Gott, der die Liebe ist, und, in Kraft der geglaubten Liebe Gottes, die Liebe zu den Brüdern gehören auf's engste zusammen, „indem der Glaube als der Durchgang aus der Finsterniß zum Lichte und die Liebe als der Wandel im Lichte" (Hofmann Schriftbeweis 11, 2, 337) gemeint ist. Vgl. 14.

6. Aus dem Zeugniß des Geistes Gottes in dir (vgl. oben 2) ergibt sich, daß du Gottes Tempel (1 Cor. 3, 16) oder eine Hütte Gottes bei den Menschen (Apoc. 21, 3) bist. —

Homiletische Andeutungen.

Auf Erkenntniß kommt viel an; mehr auf Erkenntniß der Wahrheit, am meisten aber auf die Erkenntniß, ob wir selbst aus der Wahrheit sind. — Glücklich ist zu preisen, bei wem die schwere Selbsterkenntniß als Sündenerkenntniß vollzogen ward; mehr noch, bei wem in der Selbsterkenntniß selige Gotteserkenntniß durchdringt. — Vier Kennzeichen unserer Kindschaft bei Gott, oder vier Zeugnisse dafür, daß wir aus der Wahrheit sind: 1) Seelenruhe den Anklagen unseres Gewissens gegenüber (V. 19. 20); 2) Kindesvertrauen dem Mangel im Leben gegenüber (V. 21. 22); Sicherheit und Entschiedenheit den mancherlei und verschiedenen Anforderungen gegenüber (V. 23); 4) Freude der Gemeinschaft in der Einsamkeit oder Verlassenheit. — Wie kannst du dein über Anklage des Gewissens unruhiges Herz stillen? 1) Erkenne, was Gott bisher an dir nicht vergeblich gethan: Er will dich selig machen; 2) fühle, wie in solchem Gericht die Heiligkeit Seiner Liebe an dir arbeitet: Er will dich reinigen; 3) hoffe, daß Er es herrlich hinausführt, wie Er zugesagt hat: Er ist der Meister und dein Leben wird ein Meisterstück am Ende sein. — Gebet und Gebot sind innerlich verwandt; dein Wort an Gott im Gebet wird gewiß erhört, wenn Gottes Wort an dich im Gebot beachtet bleibt. Wer sich gebieten läßt von Gott, von dem wird Gott nicht vergeblich gebeten werden. Nicht das durch das Verhältniß zu Gott bestimmte Verhalten des Menschen wirkt auf Erhörung der Gebete, sondern dieses Verhältniß; denn dieses schafft im Menschen Kindlichkeit, Kindesgehorsam, Kindesvertrauen, Kindessinn und Kindesart, wie es Vatertreue und Vaterhülfe gewährt. — Mit dem Glauben an den Namen Seines Sohnes Jesu Christi hast du die Liebe zu Gott über Alles, oder Erfüllung der Gebote der ersten Tafel; und aus dem Glauben an die

in Christo offenbarte Vaterliebe Gottes kommt die christliche Bruderliebe, oder die Erfüllung der Gebote der zweiten Tafel. — Er in uns, ist immer das Erste und Wichtigste; Seine Gebote sind vor unserem Gehorsam gegen sie; und Er ist bei diesen und mit diesen. Halten wir aber nicht auf Seine Gebote, so halten wir auch nicht auf unser selber; wir werden Ruinen, Wüste. In wüsten Ruinen wohnt er nicht; erbaut müssen wir werden, wenn nicht zu einem Tempel, doch zu einer Hütte. Er baut — die Hütte dann doch zum Tempel, und statt Sorgen der Seele in Dürftigkeit des Guten und ewigen Gutes werden Lobgesänge voll Jubels über das Erbtheil der Heiligen laut und gewaltig. — Ohne Christus, den Sohn Gottes, hast du Gott nicht zum Vater, aber ohne den Geist des Vaters und des Sohnes hast du weder Gott den Vater, noch den Heiland. —

Luther: Macht uns gleich unser Gewissen kleinmüthig und stellt uns Gott als zornig vor, so ist doch Gott größer als unser Herz. Das Gewissen ist ein einiger Tropfen, der versöhnte Gott aber ist ein Meer voller Trostes. — Wenn Einen sein Gewissen straft und verdammt, so wird dem Menschen angst; aber wider diese Finsterniß des Herzens spricht man: Gott erkennt Alles. Das Gewissen ist allezeit furchtsam und schließt die Augen zu; aber Gott ist tiefer und höher als dein Herz und erforscht das Innerste desselben genauer. —

Starke: Wir Gläubigen haben nicht Einbildungen, nicht Muthmaßungen, sondern gewisse, feste, unüberwindliche, durch den Heiligen Geist selbst gewirkte Gründe und Zeugnisse, daß wir aus der Wahrheit und von Gott geboren sind. — Es kann Einer schwere Anfechtung haben, und doch ein Kind Gottes sein. — Weg falsche Briefe und Zeugnisse! wenn der innere Zeuge des Gewissens widerspricht und verdammet. Das Gewissen ist mehr als tausend Zeugen. O welche falsche Beschuldigung, als wenn das Christenthum Melancholie und schwere Gedanken machte. Es findet sich bei Christen wohl Traurigkeit, aber ohne Schuld des Christenthums und Gottes und wird bei ihnen nach rechter Erkenntniß die Traurigkeit in Freude verwandelt. — Die Freudigkeit des Herzens zu Gott ist ein großer Schatz; o welch eine Seligkeit, mit Freudigkeit vor dem majestätischen Gott erscheinen zu dürfen; laßt uns darum beten: Herr, gib uns ein fröhliches Herz! — Der Geist der Freudigkeit ist auch ein Geist des Gebets. — Was die Gläubigen von Gott bitten, werden sie erlangen, auf die Art, wie Er's verheißen, und zu der Zeit, da Er's für gut erkennet. — Von einem Christen kann Nichts mehr gefordert werden, als Glaube und Liebe; die Gläubigen lassen sich mit keinen Satzungen gefangen nehmen, sondern bestehen in der Freiheit. — Schäme dich, Etwas zu reden und zu ordnen, ohne Gottes Gebot: hinwiederum schäme dich, Etwas zu thun wider der Gottes Gebot. — Gut leben erfordert gut bleiben; es ist nicht genug, in Gott gekommen sein; man muß auch in Gott bleiben. — Der Gläubige ist ein großes Wunder, indem der unendliche und unermeßliche Gott ganz und gar in ihm wohnt und wandelt. —

Heubner: Wird etwa hier Werk-Vertrauen gelehrt? Nein! der Glaube bleibt Grund der Rechtfertigung, aber wir können die Aechtheit, Lauterkeit unseres Glaubens aus der Liebe hoffen. — Das Gebet des Christen bleibt nie unerhört; denn Gott gibt uns allemal, was gut ist, wenn auch nicht das von uns Ausgesprochene, doch das von uns Intendirte; der Christ will immer nur das Gute, und je besser wir werden, desto mehr stimmen alle unsere Wünsche mit Gottes Willen zusammen. Nur wer in dem Gnadenstande steht, kann bitten; die Bedingung zum Gebet ist ein ernster, frommer, redlicher Sinn; der Prahler kann nicht beten. — Das Dasein und die fortgehende Wirkung des Geistes, wonach er uns in strenger Zucht hält, warnt, treibt, stärkt, tröstet, ist das Zeichen, daß wir Christo angehören, wenn der Geist uns verläßt, sind wir von Christo geschieden. —

Nach Ziel (Gesetz und Zeugniß 4): Wie selig sind, die aus der Wahrheit sind! 1) Sie können ihr Herz vor Ihm stillen; 2) sie haben freudige Zuversicht zu Gott; 3) sie sind gewiß, daß sie von Ihm nehmen werden, was sie bitten. Zu vergleichen sind hier Lieder wie: Ist Gott für mich, so trete, von Paul Gerhard, namentlich: Sein Geist spricht meinem Geiste manch süßes Trostwort zu; wie Gott Dem Hülfe leiste, der bei Ihm suchet Ruh; und wie Er hab' erbauet ein edle neue Stadt, da Aug' und Herze schauet, was es geglaubet hat (V. 8). Da ist mein Theil und Erbe mir prächtig zugericht't; wenn ich gleich fall' und sterbe, fällt doch mein Himmel nicht (V. 9). Auch Erdmann Neumeisters: Jesus nimmt die Sünder an; namentlich V. 7: Mein Gewissen quält mich nicht, Moses darf mich nicht verklagen; der mich frei und ledig spricht, hat die Sünden abgetragen (1 Joh. 3, 5), daß mich Nichts verdammen kann: Jesus nimmt die Sünder an. —

6. Warnung und Mahnung den Irrlehrern gegenüber.
Kap. 4, 1—6.

Geliebte, glaubet nicht jedem Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott 1
sind, weil viele Lügenpropheten in die Welt ausgegangen sind. — *Daran erkennet[1]) den 2
Geist Gottes: jeder Geist, der Jesum Christum in das Fleisch gekommen[2]) bekennet, ist
aus Gott; — *und jeder Geist, der den Jesus[3]) nicht bekennet, ist nicht aus Gott und 3

1) V. 2: γινώσκετε ABCG. u. A. Cod. Sinait. im Texte γινώσκομεν, aber Korrektur: γινώσκετε.

2) V. 2: ἐληλυθότα AC. Cod. Sinait. — B hat ἐληλυθέναι, Vulgata: venisse (dem lateinischen Sprachgeist entsprechend). —

3) V. 3: Statt des von AB bezeugten τὸν Ἰησοῦν, haben GK und Cod. Sin. χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, nur daß G auch den Artikel und der Sinait. κύριον statt χριστὸν gibt. Beide Lesarten, die kurze: τὸν Ἰησοῦν, und die dem V. 2 entsprechende volle sind gut bezeugt und es kann ebensowohl jene als diese für ursprünglich gelten, indem die vollere eben so leicht in jene abbrevirte hat verkürzt, als die abbrevirte in die vollere hat umgewandelt werden können; die Entscheidung ist den Zeugen gegenüber sehr schwer. Doch erscheint die kürzere als

dieser ist der des Widerchrists, von dem ihr gehört habt, daß er kommt, und er ist schon
4 jetzt in der Welt. — *Ihr seid aus Gott, Kindlein, und habt sie besiegt, weil der in
5 euch größer ist, als der in der Welt. — *Sie sind aus der Welt; deßhalb reden sie aus
6 der Welt und die Welt hört auf sie. — *Wir sind aus Gott; wer Gott erkennt, hört auf uns; wer nicht aus Gott ist, hört auf uns nicht[4]). Daraus[5]) erkennen wir den Geist der Wahrheit und den Geist des Betrugs. —

Exegetische Erläuterungen.

1. Die Verschiedenheit der Geister macht die Prüfung nothwendig; V. 1: **Geliebte** — beginnt der Apostel, *ἀγαπητοί*, wie 3, 21., in der Freude an den gemeinsamen Segnungen der Kindschaft bei Gott, indem ihm daran liegt, die, welche von Gott geliebt sind, zur Bruderliebe zu reizen und zu mahnen. — **Glaubet nicht jedem Geiste.** Wie 2, 18—28. kommt der Apostel auch in diesem Abschnitt auf die Irrlehrer. Die dem Namen des Sohnes Gottes glauben sollten (3, 23) in Kraft des Heiligen Geistes (3, 24), der ihnen gegeben ist und ihrem Geiste Zeugniß gibt, daß sie Gottes Kinder sind (vgl. Röm. 8, 16), sollen nicht jedem Geiste glauben. Es handelt sich um eine Mehrheit, Vielheit von Geistern (*πάντι πνεύματι*), nicht um einen Dual, sondern um einen Plural. Deßhalb müssen die Geister der Menschen, denen der Geist Zeugniß gibt, verstanden werden. Jeder Menschengeist hat seine Eigenthümlichkeit, seine besonderen Gaben und Anschauungen, seine Redeweise, die der beseelende, treibende Geist nicht verändert, oder uniformirt. Mancher könnte unseren Beifall, unsere Theilnahme und Aufmerksamkeit gewinnen, der doch nicht durch den Geist Gottes bestimmt ist. Daher die Warnung, der um der Wichtigkeit willen gleich die Ermahnung beigefügt ist: **Sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind.** Offenbar redet Johannes von einer Pluralität der Geister (*τὰ πνεύματα*). Statt der hinnehmenden Hingabe, des Beifalls, des assensus (*πιστεύειν*) fordert Johannes ein *δοκιμάζειν*, eine vorsichtige Kritik vor dem *κατέχειν* (1 Thess. 5, 21), und fordert's von Allen, wie Paulus Röm. 12, 2. Phil. 1, 20. Eph. 5, 10. 1 Cor. 10, 15. 11, 13., wenn auch Einige eine besondere Gabe, Geister zu unterscheiden, haben mögen (1 Cor. 12, 10: *διακρίσεις πνευμάτων*). Calvin: alloquitur — singulos fideles. Gegen Lorinus: non omnium est probare; unum oportet in ecclesia summum judicem quaestionum de fide moribusque; is est sine dubio Pontifex Maximus. Wie falsch das ist, lehrt auch sowohl das Ziel der Prüfung, das Jeder kennen muß; *εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν*, ob sie von Gott herkommen, stammen, ausgehen, als der Maßstab der Prüfung, den Jeder haben soll und kann: das Bekenntniß von Jesu Christo im Fleisch gekommen (V. 2), und die zur Prüfung drängende Gefahr, die an Jeden Einzelnen herankommt und zur Entscheidung drängt: **Weil viele Lügenpropheten in die Welt ausgegangen sind.** Die *ψευδοπροφῆται* entsprechen den *ἀντιχρίστοις* (2, 18). Vgl. Matth. 7, 15. 24, 11. 24 (wo auch *ψευδόχριστοι*) 2 Petr. 2, 1 (wo *ψευδοδιδάσκαλοι* mit den alttestamentlichen *ψευδοπροφῆται* parallelisirt sind). Der Begriff der Weissagung eines Zukünftigen ist hier ebensowenig als überhaupt das Hauptmoment des Propheten; er hat den Namen von *πρόφημι*, weil er hinter sich den ihn inspirirenden Geist hat, dessen Gedanken er ausredet, bekannt macht. Der Prophet ist bestimmt zu unterscheiden von dem verborgenen, ihn bestimmenden *πνεῦμα*, der wahre Prophet ist *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενος* (2 Petr 1, 21); dieses *πνεῦμα δύναμις ὑψίστου* (Luc. 1, 35). Der Punkt, wo es sich mit dem Propheten verbindet, ist des Propheten *πνεῦμα*, das als zu bestimmendes Organ, durch welches hin das *πνεῦμα ἅγιον* wirket, von diesem bestimmt zu unterscheiden ist; denn dieses ist Quelle und Prinzip der Offenbarung, bringt in das *πνεῦμα* des Propheten, regt ihn an, theilt ihm mit, beseelt und treibt ihn, und es wird so des Propheten *πνεῦμα* ein *πνεῦμα ἐκ τοῦ θεοῦ*, aber ohne daß dadurch die besonderen Eigenthümlichkeiten des Prophetengeistes verwischt oder aufgehoben würden, weder in Bezug auf sein Temperament, noch in Bezug auf Redeweise, noch in Bezug auf Begabung für einzelne Verhältnisse der geistigen wie der materiellen Welt. Daher so viele *πνεύματα* als *προφῆται*, trotz der Einheit des wirksamen Prinzips, des *πνεῦμα*, das sie bestimmt. Aber neben dem *πνεῦμα ἅγιον*, *πνεῦμα τῆς ἀληθείας*, gibt's ein *πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου* (V. 3), *τῆς πλάνης* (V. 6), das die *ψευδοπροφήτας* macht, deren Geist nicht zu glauben ist. Unter dem *πνεῦμα*, den *πνεύματα* sind nicht ohne Weiteres *ψευδοπροφῆται* zu verstehen (Calvin, Lücke, de Wette u. A.), auch nicht sensus hominis aliquo modo inspiratus (Socin), noch doctrina (Episcop), noch das den Menschen beseelende übermenschliche Prinzip (Griechen, Augustin, Luther, Spener, Bengel (spiritui, quo doctor aliquis agitur), Neander, Düsterdieck u. A.). Vgl. Huther. — Zu *ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον* vergleicht Düsterdieck treffend *γεγόνασιν* 2, 18. Nach *ἐκ τοῦ θεοῦ* ist hier an die Sendung, die Missionsthätigkeit zu denken, die bei den Lügenpropheten ein Nachäffen der Apostel und Propheten ist; sie kommen her, gehen aus von Dem, der sie zu Propheten macht. Vgl. Joh. 8, 42. 13, 3. 16, 27 f. cl. 17, 18. Matth. 13,

difficilior. — Neben der Lesart *ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν* findet sich bei KWW. die Variante *ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν*, bei den Lateinern Tertullian (negantes — et solventes adv. Marc. 5, 16), Augustin (qui solvit Jesum et negat in carne venisse) auch beide verbunden. Wiederholt wird davon geredet, daß das *λύειν* von Ketzern ausgemerzt worden sei (Sokrates h. l. 7, 32. Fulbert und Hincmar: eraserunt, bei Tischendorf 1859 ed. maj.). Bengel bemerkt treffend: humanam potius artem, quam apostolicam redolet (*λύει*) sapientiam. Es ist dogmatischer terminus technicus zur Bezeichnung des die Verbindung der Gottheit und Menschheit in Jesu Christo auflösenden Nestorianismus.

4) V. 6: *ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, οὐκ ἀκούει ἡμῶν* fehlt bei AG (ob aus Versehen? —).

5) V. 6: *ἐκ τούτου* BGK Cod. Sinait. wichtig wegen 3, 24; *ἐκ τοῦ πνεύματος*. —

49. Es ist also nicht = in publicum prodire, wie Matth. 13, 3. 26, 55. Marc. 1, 35. 8, 11. Act. 7, 7., mit Grotius, Calov, Lücke u. A., auch nicht ex apostolis et eorum ecclesia, wie 2, 19. mit S. Schmidt, oder mit Bengel: ex sedibus suis (2 Joh. 7). Zu εἰς τὸν κόσμον vgl. Joh. 6, 14. 10, 36. Sie kommen in die Welt, die zu erlösen Christus gesandt ist, die Ihm gehört, um sie zu verderben mit ihren αἱρέσεις ἀπωλείας (2 Petr. 2, 1). —

2. Der Maßstab der Prüfung. V. 2. 3. **Daran erkennet den Geist Gottes.** Hier weist ἐν τούτῳ offenbar auf den folgenden Satz und γινώσκετε ist nicht Indikativ, sondern, wie πιστεύετε, δοκιμάζετε V. 1, Imperativ. Daß unter τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ der Heilige Geist zu verstehen sei, ergibt sich aus dem Ausdruck selber, wie aus dem Gegensatz τὸ τοῦ ἀντιχρίστου (V. 3); es ist also nicht die Rede von einem loquens de spiritualibus ex inspiratione divina (Lyra). Daß aber der in dem Prophetengeiste wirksame Gottesgeist zu denken ist, lehrt das Folgende: **Jeder Geist, der Jesum Christum in das Fleisch gekommen bekennet, ist aus Gott.** Ὁμολογεῖν ist das mündliche Bekennen einer Lehrwahrheit (vgl. 2 Joh. 10), wie 2, 23 (Düsterdieck, Huther u. A.); das Bekennen mit einem Christen entsprechenden Wandel ist mit Nichts indizirt (Griechen, Augustin, Beda), wenn auch nur ein Bekenntniß mit dem Munde aus dem Glauben des Herzens im Triebe des innenwohnenden Geistes Gottes, wie Röm. 10, 9. 10, gemeint sein kann. Vgl. 5, 11 f. 2, 22 f. — Das Objekt des Bekenntnisses: Ἰησοῦν χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα. Die Form ist die eines substantivischen Objektivsatzes, daher das Partizip festzuhalten und nicht zu übersetzen, als stehe der Infinitiv: daß Jesus Christus im Fleisch gekommen sei; es ist das kein Prädikativsatz, sondern attributiv ist ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα beigefügt; das Bekannte ist im Akkusativ beigefügt. Die Namen sind nach ihrer eigentlichen Bedeutung 2, 22. gefaßt; hier stehen sie wie 1, 3. neben einander und sind nicht nach 2, 22. zu trennen, so daß es hieße: Jesum den Christ, der im Fleisch gekommen ist; so falsch Luther in seinen Scholien, dazu neigt auch Huther. Ebenso ist ἐν σαρκὶ festzuhalten und nicht gleich εἰς σάρκα zu nehmen, wie Augustin, Luther, Calvin, Piscator, Sander u. A. wollen; es bezeichnet ἐν σαρκὶ die Existenzform, in welcher Er erschien und kam; es ist auch kein Grund hier, eine bei Griechen, welche mit Zeitwörtern der Bewegung ἐν verbinden, um das Resultat, die Ruhe, zu markiren (vgl. Winer 367 f.), häufige Prägnanz anzunehmen, als sei Er ins Fleisch gekommen, um im Fleische zu bleiben und zu wirken; so S. Schmidt u. A. Jesus Christus kam im Fleische von Seiner Geburt an, nachdem Er σὰρξ ἐγένετο, und ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (Joh. 14). Vgl. 1, 1 ff. Die conversatio in carne, inter homines, in vera natura humana, nicht die incarnatio, welche als Uebergang vorausgesetzt wird, ist hier zu verstehen; auch ist nicht beschränkend an innumera mala und ipsa cruenta mors zu denken, wie Socin, der sich verfehlt auf Ebr. 2, 14. 5, 7. beruft, und Grotius, der auf einen Hebraismus zurückgreift. — Ἔρχεσθαι wird zwar öfters vom Auftreten der Lehrer gebraucht, aber entweder steht dann ἐπὶ τῷ ὀνόματι Matth. 24, 5., oder ἐν τῷ ὀνόματι, wie Joh. 5, 43., oder εἰς μαρτυρίαν Joh 1, 7., oder Subjektsbezeichnung, wie ἐμπαῖκται 2 Petr. 3, 3., oder ein Zusatz wie καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει 2 Joh. 10., oder wie Matth. 11, 18. vom Johannes μήτε ἐσθίων μήτε πίνων, oder Matth. 17, 11. vom Elias καὶ ἀποκαταστήσει πάντα dabei, so daß stets der Context entweder das Auftreten des Lehrers markirt, oder bestimmt angibt, daß er eben nicht als Lehrer, gerade in seinem Lehrerberufe zu denken ist. Man wird auch hier nicht an des Lehr- oder Prophetenamt ausschließlich zu denken haben, das mit ἐν σαρκὶ in keiner Weise indizirt ist. Zu beachten aber ist das Tempus: hier steht das part. perfecti ἐληλυθότα, während 5, 6. das part. aor. ὁ ἐλθών, und 2 Joh. 7. das part. praes. ἐρχόμενον steht; das Präsens markirt das Faktum, das nicht eine einzelne Thatsache ist, in einem Momente, wie die Geburt, sondern einen längeren Verlauf hat, dem man zuschauen kann, und stellt dieses in zeitloser Form dar; der Aorist bezeichnet eine Thatsache rein historisch, das Perfekt die zwar historisch vollendete, aber gegenwärtig fortwirkende Thatsache (Winer 242 f.). So enthält dieses Bekenntniß die Grundwahrheit des Evangeliums; in χριστὸς und ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ist die Würde und Existenz des Sohnes Gottes angedeutet und dessen Menschheit nachdrücklich als wirklich angenommene und historische Thatsache für alle Zeit hervorgehoben. Bengel bemerkt treffend: in carne, est ergo Ipse aliquid praeter carnem; haereses veritatem carnis Jesu Christi negantes praesupponunt et eo ipso confirmant deitatem ejus, quippe cum qua non poterant conciliare carnem, tanquam ea dignam. — V. 3: **Und jeder Geist, der den Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott.** Mit τὸν Ἰησοῦν wird das V. 2 Gesagte: χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα zusammengefaßt; es ist eben der historische Christus, kein anderer. Ὃ μὴ ὁμολογεῖ ist = wenn er nicht bekennt, während ὃ οὐχ ὁμολογεῖ sein würde: welcher nicht bekennt. Daraus ist ersichtlich, daß Johannes nicht sowohl bestimmte Personen, als vielmehr nur bestimmte Lehren im Gedanken hat. Winer 420. 426. — **Und dieser ist der des Widerchrists, von dem ihr gehört habt, daß er kommt, und er ist jetzt schon in der Welt.** Τοῦτο weist auf πνεῦμα, nicht auf ὁμολογεῖν, und τὸ τοῦ ἀντιχρίστου ist das (πνεῦμα) des Antichrists; denn τὸ setzt ein Substantiv voraus oder bildet einen Substantivbegriff; wäre es, wie Balla, Episcopius, auch Huther u. A. wollen: proprium antichristi, Sache des Widerchrists, so würde τοῦτο nicht auf πνεῦμα, sondern auf ὁμολογεῖν zurückweisen; allein das ist künstlicher und τὸ vor τοῦ ἀντιχρίστου wäre überflüssig. Die angeführten Stellen Matth. 21, 21. 1 Cor. 10, 24. 2 Petr. 2, 22. Jak. 4, 14. sind etwas anderer Art, indem es da gilt, einen substantivischen Begriff τὸ τῆς σαρκῆς, τὸ ἑαυτοῦ, τὸ τῆς παροιμίας, τὸ τῆς αὔριον zu bilden, während hier der Genitiv allein ausreichend gewesen wäre. Mit ἀκηκόατε wird nicht auf das geschriebene Wort 2, 18, wo bereits ἠκούσατε steht, sondern auf früheren mündlichen Unterricht hingewiesen. Der letzte Satz: καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη, welcher nachdrücklich hervorhebt, daß bereits jetzt in der Gegenwart der Geist des Antichrists in den Antichristen sein Wesen treibt, hängt nicht von ὃ

ἀκηκόατε ab, sondern ist koordinirt dem καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου. Vgl. 2, 18.

3. **Tröstliche Stärkung und Sicherung wider die Lügenpropheten. V. 4—6. Ihr seid aus Gott, Kindlein.** Der Apostel bewegt, in liebreichem Vertrauen (τεκνία), daß sie Alle in der Grundwahrheit stehen und Kinder Gottes sind (3, 1. 2. 13. 14), stellt ihnen anbringend (ὑμεῖς wie 2, 24. 27. mit Nachdruck vorangestellt) vor, was ihnen gegeben ist: ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστέ, entsprechend dem Grundgedanken 2, 29. und dem Contexte: es gilt zu prüfen, εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν (V. 1), und der Jesum Bekennende ist ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν (V. 3), der Jesum nicht Bekennende ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν. — **Und habt sie besiegt.** Αὐτούς sind die ψευδοπροφῆται (V. 1), in denen τὸ πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου wirksam, mit ihrem πνεῦμα verbunden. Also nicht: antichristum et mundum (Erasmus); falsch hat die Vulgata: eum, das Lyra: mundum, devincendo concupiscentiam, andere Katholische: antichristum, oder spiritum antichristi in antichristis deuteten. Das Perfekt νενικήκατε ist wie 2, 13. 14., wo τὸν πονηρόν der Besiegte ist. Dort ist's der Sieg innerhalb der eignen Persönlichkeit, hier nicht blos in dem Herzen, auch im Leben, auf dem Gebiete des Gemeindelebens, der Kirche; dort über den Satan selbst, hier über dessen Lügenpropheten. Aber ein faktisch gewonnener Sieg ist's, und zwar ein Sieg, der fortdauert, wenn auch noch Kämpfe folgen; eben durch diese Kämpfe hin zieht sich der bereits errungene, entscheidende Sieg: ihr habt gesiegt! ihr habt's! an eurer Treue sind sie mit ihren Verführungskünsten und Versuchen zu Schanden geworden (Ebrard). Vgl. Joh. 16, 33. Es ist das Perfekt nicht propter futuritionis certitudinem (Episcopius), = potestis superare (Rosenmüller). Ungenau Calvin: in media pugna jam extra periculum sunt, quia futuri sunt superiores. — Der Grund des Siegs und Siegens liegt zwar in, aber doch über ihnen: **Weil der in Euch größer ist, als der in der Welt.** Ὁ ἐν ὑμῖν ist Der, aus dem sie sind, der in ihnen bleibt (3, 24. 4, 1. 2), also ὁ θεός (die Griechen, Calvin, Bengel, de Wette, Sander, Düsterdieck, Huther); dafür spricht auch der Gegensatz. An Christus denken Augustin, Grotius ꝛc. Ὁ ἐν τῷ κόσμῳ = ὁ διάβολος, dessen τέκνα die Antichristen sind, 3, 10a. Gott ist nicht blos größer als unser Herz (3, 20), auch größer als der Satan, als Alles (Joh. 10, 29. 2 Cor. 2, 14); Ihm gehört Alles, 1 Cor. 15, 57. 3, 23. — V. 5. **Der Gegensatz nach Wesen, Wirken und Erfolg: Sie sind aus der Welt.** Ἐκ τοῦ κόσμου, quatenus Satanas est ejus princeps (Calvin), also nicht ἐξ ἡμῶν (2, 19). Vgl. Joh. 8, 23. 44. Es handelt sich also nicht blos um weltliche Lüste und fleischliche Begierden, sondern um den Lebensgrund, der die Lebensäußerung bestimmt (διὰ τοῦτο): **Deßhalb reden sie aus der Welt, und die Welt hört auf sie.** Von ihrem Sein aus der Welt ist ihr Reden mit dem Gehalt und dem Erfolg bei der Welt bedingt. Auch das λαλεῖν ἐκ τοῦ κόσμου greift tief: ex mundi vita ac sensu sermones suos promere (Bengel). Treffend unterscheidet's Huther von ἐκ τῆς γῆς λαλεῖν (Joh. 3, 31), indem er bemerkt, ἡ γῆ sei kein ethischer Begriff wie ὁ κόσμος. So richtig die einzelnen Momente sind, welche Oekumenius (κατὰ τὰς σαρκικὰς ἐπιθυμίας), Scholiasten (ἐκ τῆς πονηρᾶς αὐτῶν γνώμης), Luther (ea quae mundus intelligit ac probat), Grotius (mundi affectibus congruentia) u. A. angeben, so sind's immer nur einzelne Momente, nicht das Ganze. Der Beifall und die Zustimmung der Welt ist nach dem Grundsatz τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον προστρέχει eben ein Beweis wider sie. Vgl. Joh. 8, 37. 43. 47. 18, 37. Mit dem αὐτῶν ἀκούει wird mehr das aufmerksame Zuhören mit innerem Wohlgefallen bezeichnet, während ἀκούειν τινα das Hören ohne eine Bestimmung der Theilnahme des Hörenden im Allgemeinen notirt. — V. 6: Schlußfolge und Abschluß: **Wir sind aus Gott.** Rasch hinzugefügter Gegensatz gegen die Lügenpropheten, ohne δέ. Es latitirt nach dem Vorhergehenden der Doppelgedanke, der unausgesprochen bleibt: διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ θεοῦ λαλοῦμεν καὶ ὑμεῖς ἡμῶν ἀκούετε. Der letztere aber ist indizirt in dem ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν. Demnach schließt sich nicht der Apostel mit der Gemeinde (ὑμεῖς), sondern mit den Aposteln und Lehrern in der Gemeinde zu dem ἡμεῖς zusammen, im Gegensatz zu den αὐτοί (V. 5), den ψευδοπροφῆται (V. 1). So die meisten Ausleger gegen Calvin, Spener, Lücke u. A. **Wer Gott erkennt, hört auf uns, wer nicht aus Gott ist, hört auf uns nicht.** Der Gegensatz ὁ γινώσκων τὸν θεὸν und ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ nöthigt, nach der bekannten Art beim ersten Glied des ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι als Voraussetzung, bei dem zweiten γινώσκειν τὸν θεὸν als Folge dazu zu nehmen. Demnach ist ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι nicht anders zu nehmen hier, als V. 1—4, und gemäß dem Gegensatz V. 5. Es ist also nicht ein allgemeiner, unbestimmter Trieb und Zug zu Gott (gegen Lücke, Neander), sondern der Gnadenstand der Kinder Gottes und ihr Verständniß wie ihr Verhalten dem Worte Gottes gegenüber, das gepredigt ist. Es ist gar nichts davon gesagt, wie sie in diesen Stand gekommen sind, es handelt sich auch nicht um einen Prädeterminismus, wie Hilgenfeld, oder einen Prädestinatianismus, wie Calvin annimmt; man weiß ja aus 2, 2. 4, 14. vgl. Joh. 3, 16. 1, 10 ff. 29, daß Alle in die Kindschaft eintreten sollen und können. — **Daraus erkennen wir den Geist der Wahrheit und den Geist des Betrugs.** Ἐκ τούτου weist auf das Hören, aber, da es sich um Prüfung der Geister handelt, welche lehren, ist das Hören auf die Lügenpropheten und das Hören auf die Apostel und die Diener am Gotteswort zu verstehen. Daher ist nicht an das V. 2. 3. genannte Kriterium zu denken, wie die Katholischen, Calvin, Hunnius, Calov, Neander wollen. In dem γινώσκομεν schließt Johannes die Apostel und die Gemeinde zusammen. Zu τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας vgl. Joh. 14, 17. 15, 26. 16, 13., woraus sich ergibt, daß der Genitiv angibt, was der Geist gibt, bezeugt, wozu er hilft, worein er leitet; es ist der von Gott ausgehende Geist, der die Wahrheit dem Menschen vermittelt. Ebenso τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης, der vom Teufel ausgehende Geist, welcher verführt, betrügt (1, 8. 2, 26. 2 Joh. 8. 1 Tim. 4, 1. 1 Thess. 2, 3. 2 Thess. 2, 11. Dieser ist gewiß in Dem, auf den die Welt, und jener in Dem, auf den Gottes Kinder hören. —

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Das δοκιμάζειν kommt hier, wie bei Paulus (s. oben zu V. 1), und der Herr selbst Matth. 7, 15. 16. fordert, der Gemeinde zu. Der Satz der Katholischen: ecclesia in suis praelatis est judex controversiarum, ist nicht richtig; sie beschränken auf ecclesia repraesentans und zwar in ihrer Spitze, was allen Gläubigen vom Herrn der Kirche und Seinen Aposteln gesagt ist. Freilich beschränkt der Apostel dieses Recht und diese Pflicht der Prüfung nur auf die Frage, ob die Lehrer von Gott sind, nicht aber, wie gelehrt, klug oder beredt ein Lehrer sei, oder auf Fragen über Nebendinge, auf allerlei Kontroversen; es kommt auf das zum Seelenheil Nothwendige an. Darüber soll und kann jeder Christ, wenn's Noth thut, die Prüfung anstellen.

2. Das zum Heil Nothwendige, wesentlich Christliche ist das gläubige Bekenntniß zu dem Gottheit und Menschheit in Einem vereinenden Jesus Christus, zu dem historischen Christus. Natürlicher faßt Johannes das ὁμολογεῖν als Sache des ganzen Christen, nicht blos des Menschenmundes ohne das Herz; er denkt ja an die πνεύματα, setzt den Gegensatz μὴ ὁμολογεῖν, und verfährt stets kontemplativ. Sonst würde ja für den wahren Jünger Jesu dasselbe Bekenntniß wie bei den Dämonen (Luc. 4, 41. Matth. 8, 29) als Kennzeichen aufgestellt; also gilt nicht der Inhalt des Bekenntnisses an sich. Vgl. Harleß Ethik §. 39**) S. 174. — Aber Estius hat kein Recht, des Johannes Weisung nur auf die damalige Zeit zu beschränken und jetzt das Bekenntniß vom Abendmahl als das Kriterium anzusehen; von jenem hängt auch dieses Bekenntniß ab; denn in der Abendmahlslehre spiegelt sich natürlich die Christologie, da in dem Sakramente des Abendmahls die Gemeinschaft mit Christo in prägnantester Weise vollzogen wird. Nichts ist wahrhaft christlich, dabei nicht der lebendige Christus ist.

3. Als Gegensatz ist nach dem Johanneischen Ausdruck überhaupt gnostischer, das Historische umdeutender spiritualisirender Irrthum, die Leiblichkeit, also die Menschheit Christi vielmehr, als Seine Gottheit angreifend, zu denken, das ist ein Irrthum mehr doketischer, als ebionitischer Art. Mit σάρξ ist ja nicht blos der menschliche Leib, mit Ausschluß der menschlichen ψυχή, des menschlichen νοῦς und menschlichen Willens oder Selbstbewußtseins, bezeichnet; das könnte die Präposition ἐν nicht zu Wege bringen; sondern das menschliche Wesen, die Menschheit; diese aber ist als die Art und Weise gefaßt, wie Er erschienen ist in der Welt. Vgl. Hofmann, Schriftbeweis 2, 1, S. 76 f.

4. Unabhängigkeit, Selbstherrlichkeit und völlige innerliche Selbstständigkeit schreibt Johannes dem Menschen nicht zu auf dem Gebiete des geistlichen Lebens: entweder Gottes oder des Satans Geist bestimmt den Menschengeist und bedingt dessen Anschauungen, Neigungen, Erkenntniß und Reden wie Verhalten. Hinter dem πνεῦμα des Menschen steht das dirigirende, bestimmende, wirksame, erfüllende πνεῦμα, welches durch jenes, mit demselben verbunden, hinwirkt in die Welt, die Menschen hinein.

5. Ebensowenig aber ist irgend eine Disposition des Menschengeistes für Gottes Geist oder den Satan vorausgesetzt, als Gottesgeist und Satansgeist koordinirt gedacht oder zu denken sind. Vielmehr ist in dem Sieg, von dem der Apostel (V. 4 vgl. 2, 13. 14. 5, 4. 5) singt und sagt, die Uebermacht des Gottesgeistes über den Satan ausgesprochen und die Monarchie Gottes zugleich mit der Feindschaft Satans indizirt, damit aber zugleich darauf hingewiesen, daß, obwohl von Gott oder Teufel die Menschen sich beherrschen lassen, Alle Gottes sein sollten und werden könnten.

6. Der Apostel hat das Bestehen und den Besitz der Kindschaft bei Gott im Auge (εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ = γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ), wie daraus zu ersehen ist, daß er die Merkmale, daran dieses Verhältniß zu erkennen ist, angibt; es ist also keine Rede vom Ursprung, Beginn des aus Gott seins, davon, wie man dazu kommt. Ebenso ist's Ev. 18, 36. 37. und auch 8, 43—47., wie aus V. 30: πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν, und 31: ἐὰν μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ sich ergibt. Nur ist der Kindes- oder Gnadenstand des Glaubens Joh. 8. eben ein junger, erst begonnener, während vor Pilatus es sich um das gläubige Volk in Seinem Reiche, unter Seiner Herrschaft, wie hier handelt. Der Gnaden- oder Kindesstand der Gläubigen wird, wenn auch als ein immer mehr der Vollendung, der Erbschaft selbst zuzuführender, doch von Anfang an als ein voller zu denken sein, nach des Johannes Vorstellung. Ist doch auch ein Säugling ein voller Mensch, ein vernünftig Wesen, wenn auch nur dem Keime nach, noch kein Mann, noch nicht in vollendeter Entfaltung der in es gelegten Kräfte und Gaben. —

Homiletische Andeutungen.

Das Gebot: Prüfet! 1) Die Veranlassung (V. 1: viele Lügenpropheten); 2) die Wichtigkeit (V. 1: ob sie aus Gott sind); 3) die Schwierigkeit (V. 1: die Geister); 4) das Recht (V. 4: ihr seid aus Gott); 5) der Maßstab (V. 1. 3: das Bekenntniß und der Widerspruch. Vgl. V. 6). — Fürchte dich nicht vor der Majorität der Stimmen, sondern vor der Majestät der Wahrheit aus Gott; nur diese nicht verletzt! jene kann und soll in Sachen ewiger Wahrheit und ewigen Lebens nichts gelten. — Nicht aus der Masse kommt die Wahrheit, sondern von Einem, mit dem du stimmen, dem du zustimmen sollst; kommt sie aber auch nur von Einem, ist sie doch für Alle, und soll an und in die Masse durch Predigt, Zeugniß und Bekenntniß gebracht werden. — Du hast Jeden als Christ und Bruder anzusehen, der im Glauben an dem Heiland hängt, wie ketzerisch auch die Sekte sein mag, zu der er sich hält. — Gemeinschaften und Christen werden unvollkommener, jene zu Sekten, diese engherzig, je unverhältnißmäßiger sie ein Moment der Wahrheit auszuarbeiten und darzustellen streben, außer dem Einen: gläubiges und lebensvolles Bekenntniß zu Christo. Du darfst nicht einmal das Gebiet der Schöpfung mit ihren Ordnungen in den Hintergrund drängen vor der Erlösung und ihrer Herrlichkeit; ist doch Christus auch Schöpfer der Welt. — Es handelt sich um Verfolgung des Siegs, um den ewigen Frieden für ewige Zeiten zu gewinnen und zu erhalten. — Die Grundwahrheit ist einfach und der Einfalt des Herzens stets klar. — Womit du vertraut bist, dafür hast du Verständniß, dazu hast du Lust; wem du anhängst, das hängt dir an; worin du lebst, das lebt in dir; wofür du und wovon du sprichst, das spricht aus dir. — Entweder —

oder: Gottes Prophet oder Lügenprophet, aus Gott oder aus der Welt, von Gottes Geist oder dem Geist des Antichrists getrieben, vom Geist der Wahrheit oder dem Geist des Betrugs; ein Mittleres, Drittes gibt's nicht; den Schwerpunkt in dir magst weder du selbst, noch deiner Nächsten Einer klar erkennen, du aber hast ihn und Einer, der jetzt Heiland, später Richter ist, weiß ihn und wird's offenbar machen in vorbereitenden Gerichten hier, dort im Gericht der Entscheidung.

Starke: Traue, schaue, wem? Es gilt nicht Hab und Gut, sondern Seele und Seligkeit. Wunderswerth ist's, daß die Meisten sich um falsche Waare bekümmern, darüber sie doch gewiß und ewig verderben. Wer klug ist, forschet nach und fällt nicht zu mit einem unbesonnenen Kredit. — Lügengeist, du sagst: die christliche Religion beruhe auf Leichtgläubigkeit! Grobe Lügen! Den Glauben erfordert, aber Leichtgläubigkeit verwirft sie. — Aufrichtigen, erfahrenen und rechtschaffenen Lehrern muß man wohl glauben, doch so, daß man auf Gott, den Urheber der Weisheit, die sie verkündigen, einzig und allein sehe und in Ihm ruhe. — Lehrer müssen willig ihre Lehre anderer, auch ihrer eignen Zuhörer Prüfung unterwerfen und also diese nicht allein davon nicht abhalten, sondern sie vielmehr dazu anhalten, und von sich auf Gott und Seinen Geist weisen; sonst machen sie keine rechtschaffenen Christen, sondern sich selbst verdächtig. — Die Obrigkeit allein hat nicht Macht, blos nach ihrem Gefallen Lehrer zu erwählen, sondern es muß mit Wissen und Willen der ganzen Gemeinde geschehen; denn Gott hat dieser auch Macht und Gewalt gegeben, die Geister zu prüfen. — Was Christi Person, Amt, Lehre und Herrlichkeit verdunkelt und verkleinert mit Worten und Werken, das ist ketzerisch. — Unverzagt! laß Welt und Teufel toben; du hast einen starken Hinterhalt: Gott, der bei dir, mit dir, in dir ist, ist größer, denn Alles. — So oft wir siegen, müssen wir die Ehre davon nicht uns, sondern Gott zuschreiben; sonst, wo wir uns das Geringste davon beimessen, erwecken wir einen neuen Feind, die geistliche Hoffart, die vor andern gefährlich ist, daß der Satan leicht zum Ueberwinden kommen kann. — Gleich und gleich gesellet sich; die Welt hat das Ihre lieb; die aber von der Welt ausgegangen sind, hasset sie. —

Heubner: Der christliche Prüfungsgeist ist mit dem Glauben eng verbunden. Der Glaube ist nicht Leichtgläubigkeit. — Dieses Prüfen ist Pflicht zu allen Zeiten, auch zu unserer Zeit, wo so Viele ganz wider die Schrift lehren und doch gerade recht den Geist zu haben sich rühmen, sich für geistreich halten und Andere geistlos nennen. Es ist Pflicht aller Christen, also auch für Laien. — Die Bedingung zur Prüfung ist Einfalt des Herzens, fester Glaube, Gebet zum Herrn, uns offene klare Augen zu geben. Der Irregeleitete hat zwar Entschuldigung; aber es würden nicht so Viele irregeleitet, wenn sie lautern Sinn hätten und prüfen wollten. Prüfe desto mehr, je mehr der Geist der Verführer, dir, deinem Eigenwillen schmeichelt und je größer die Anzahl dieser Geister wird. — Alles, was Christi Person antastet, von irgend einer Seite, ist entschieden unchristlich. — Soll Johannes ein falsches Kriterium gegeben haben? Dies behaupten ist schon das Zeichen einer schlechten Sache. Alles Widerchristliche verräth sich durch die Widersprüche gegen die Apostel. — Die Ueberlegenheit des Geistes Christi über den Irrgeist der Welt gibt dem Christen das Uebergewicht; er braucht sich vor keinen Angriffen des Unglaubens zu fürchten. Johannes weißagt den gewissen Sieg. Alles Siegesgeschrei der Ungläubigen ist nichts als blinder Lärm. — Alles Widerchristenthum fröhnt dem Weltgeist. Es schmeichelt, wenn auch nicht der schlaffen Moral, doch der Eitelkeit, dem Eigendünkel der Welt, dem der Glaube an den Gekreuzigten lästig, beschämend ist. — Die falschen Apostel beweisen das Ansehen der wahren Apostel. —

Besser: Ob die Lehre eines Propheten den Traubengeschmack vom Weinstock Christi oder den Schlehengeschmack vom Dornbusch des Fleisches und der Vernunft hat, das kann jeder Katechismusschüler unterscheiden, um sich vorzusehen vor den falschen Propheten. — Nicht um die Stücke der Wahrheit, die sie mit der Kirche gemein haben, sondern um den Irrthum, womit sie dem Bekenntniß der Kirche widersprechen, um den zerbrochenen Ast am Wahrheitsbaume, um den Krebsschaden am Wahrheitskörper, sind die Sekten als gesonderte Gemeinschaften versammelt. —

Krummacher: Die Gränze des Christenthums. 1) In welchem Wege wird entschieden? Die kümmerliche Dreieinigkeit, Gott, Tugend und Unsterblichkeit, die Geburt innerhalb der Christenheit, die eigne Erklärung, die Meinung der Mehrzahl der Zeitgenossen — soll die Christlichkeit bestimmen? 2) Die letzte unfehlbare Entscheidung, gegenüber den Zweiflern, den mit den Bekenntnißschriften Zerfallenen, den nur in der Schrift Gottes Wort Suchenden, aber nicht die Schrift als Gottes Wort Annehmenden, gibt die Grundthatsache der übernatürlichen Offenbarung in Christo, die Nothwendigkeit der Wiedergeburt, das persönliche Vordasein Christi oder der Gottheit. —

Fronmüller: Von der Prüfung der Geister. 1) Warum sie nöthig? Es sind viele falsche Geister ausgegangen in der Welt, der Geist des Widerchrists ist jetzt schon in der Welt — in der Kirche, Schule, im Haus, Privatleben, im Großen und Kleinen. 2) Welches ihr Endzweck und Absehn? ob sie aus Gott sind oder nicht. 3) Welches ihre Regel ist? das Bekenntniß. —

7. Bruderliebe und Gottesliebe in ihrer Beziehung auf einander auf Grund der Erscheinung Christi.

Kap. 4, 7—21.

Geliebte, laßt uns einander lieben, weil die Liebe aus Gott ist, und Jeder, der 7
liebt[1]), aus Gott geboren ist und Gott erkennet. — *Wer nicht liebt, erkannte Gott 8
nicht[2]), weil Gott Liebe ist. — *Darin ward die Liebe Gottes an uns offenbart, daß 9
Gott Seinen Sohn, den eingebornen, gesandt hat in die Welt, damit wir leben durch
Ihn. — *Darin besteht die Liebe: nicht daß wir Gott liebten, sondern, daß Er[3]) uns 10
liebte und sandte[4]) Seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden. — *Geliebte, wenn 11
Gott uns also liebte, so müssen auch wir uns einander lieben. — *Gott hat Keiner 12
je gesehen; wenn wir einander lieben, so bleibt Gott in uns und Seine Liebe ist in
uns vollendet[5]). — *Daran erkennen wir, daß wir in Ihm bleiben und Er in uns, daß 13
Er uns von Seinem Geiste gegeben hat. — *Und wir haben geschaut und bezeugen, 14
daß der Vater den Sohn gesandt hat als Retter der Welt. — *Wer da[6]) bekennet, 15
daß Jesus[7]) ist der Sohn Gottes, in dem bleibt Gott und er in Gott. — *Und wir 16
haben erkannt und geglaubt die Liebe, welche Gott an uns hat; Gott ist die Liebe, und
wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott bleibt[8]) in ihm. — *Darin ist die 17
Liebe mit uns[9]) vollendet, daß wir Zuversicht haben an dem Tage des Gerichts, weil,
wie Jener ist, auch wir sind in dieser Welt. — *Furcht ist nicht in der Liebe, sondern 18
die vollkommene Liebe wirft die Furcht hinaus, weil die Furcht Strafe hat; wer sich
aber fürchtet, ist nicht vollendet in der Liebe. — *Wir lieben Gott[10]), weil Er zuerst 19
uns liebte. — *Wenn Jemand sagt: Ich liebe Gott, und hasset seinen Bruder, der ist 20
ein Lügner; denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er gesehen hat, wie[11]) kann er
Gott lieben (oder: kann Gott nicht lieben), den er nicht gesehen hat? — *Und das Ge- 21
bot haben wir von Ihm, daß, wer Gott liebt, auch seinen Bruder liebe. —

Exegetische Erläuterungen.

1. **Der Zusammenhang.** Der ganze Abschnitt V. 7—21 dringt auf die Bruderliebe, weil Gottes Wesen Liebe ist (V. 8. 16), wie klar in der Sendung und Offenbarung Seines Sohnes vorliegt (8. 10. 11. 14. 15), wir Gottes Liebe erfahren haben und erfahren (V. 10. 11. 16), wie unsere Zuversicht zu Ihm ohne Furcht sich fühlbar macht (V. 17. 18), und wir den Genuß solcher Liebe als Seine Kinder in der Liebe gegen unsere Brüder, Seine Kinder, dankbar und gehorsam beweisen müssen (V. 19—21). Basirt auf dem γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ (V. 7), fällt diese Mahnung unter den Grundgedanken 2, 29., und schließt an die Warnung vor Irrlehrern an, weil in der Bruderliebe der Glaube an Jesus, in welchem des Vaters Liebe zu uns geoffenbart und an uns gekommen ist, wie die Gemeinschaft des Heiligen Geistes (V. 13), des Geistes der Wahrheit und des Zeugen der Gottesliebe in uns, sich als wahr und lebendig zu bezeugen und zu bewähren hat. —

2. **Ermahnung zur Bruderliebe und deren Begründung im Wesen Gottes.** V. 7. 8. **Geliebte, laßt uns einander lieben.** Ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν hat großen Nachdruck: geliebt sollen wir lieben; im Genuß der Liebe ist und darf man sein nicht ohne Liebe; die Mahnung ist durch ἀλλήλους auf Bruderliebe zu beschränken, nicht allgemeine Menschenliebe zu verstehen. **Weil die Liebe aus Gott ist und Jeder, der liebt, aus Gott geboren ist und Gott erkennet.** Mit ὅτι ist die Begründung der voranstehenden Mahnung indizirt. Der Beweis wird geführt aus einem allgemeinen Wahrheitssatz: omnis amor ex deo est (Bengel), originem habet a deo (Calov). Dieser Gedanke, durch ἐκ insbesondere gestützt, darf nicht abgeschwächt werden in: caritas res divina,

1) V. 7: πᾶς ὁ ἀγαπῶν mit BC, cod. Sin. u. a. ohne τὸν θεὸν, was A hat.

2) V. 8: ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεὸν fehlt im cod. Sin., ist aber noch beigefügt, und zwar ἔγνωκεν, wofür A γινώσκει (aus V. 7).

3) V. 10: αὐτος bei den besten Zeugen; A hat ἐκεῖνος.

4) ibid.: ἀπέστειλεν, wofür cod. Sinait. ἀπέσταλκεν, wie V. 9. 14.

5) V. 12: Die Wortfolge am Schluß verschieden ἐν ἡμῖν vor τετελειωμένη ἐστίν bei A und Vulgata, nach denselben bei GK und vielen Versionen, zwischen denselben cod. Sinait. B. —

6) V. 15: ὃς ἂν, wofür B ἐὰν hat.

7) ibid.: Zu Ἰησοῦς fügt B noch χριστός.

8) V. 16: μένει, was mit cod. Sin. BGK u. a. beifügen; es hat wohl nach dem gleichen Schluß des vorhergehenden Verses eher weggelassen, als hinzugefügt werden können.

9) V. 17: Zu μεθ' ἡμῶν fügt cod. Sin. noch ἐν ἡμῖν, wohl ebenso ein Versehen, in Gedanken an V. 12, wie gleich darauf ἐν ἀγάπῃ τῆς χρίσεως ein offenbarer Schreibfehler.

10) V. 19: τὸν θεὸν nach ἀγαπῶμεν fügt cod. Sin., αὐτὸν GK bei; A hat οὖν nach ἡμεῖς.

11) V. 20: πῶς hat A, οὐ B, auch cod. Sin. Hierüber kann nicht die Analogie mit 3, 17., wie Düsterdieck will, noch das entscheiden, daß die Frage ausdrucksvoller ist, als die Negation, woran Huther erinnert.

maxime laudabilis (Socin, Episcopius), deo maxime placet (Grotius), die Liebe ist göttlicher Art (de Wette), deus caritatis auctor est, quatenus nobis mutuae caritatis causas abunde suppeditat (Schlichting). Auch ist weder mit A τὸν θεὸν beizufügen, noch mit S. Schmidt, Lücke u. A. „den Bruder" zu supplíren. — Weil nun die Liebe und das Leben aus Gott ist, stammt, so erweist sich, daß Einer aus Gott geboren ist, daran, daß er nun auch liebt; er muß ja Theil haben an Dem, was in Gott ist und von Ihm herkommt. Die Geburt aus Gott ist hier wieder durch das Perfekt neben dem Präsens als die voraufgehende Thatsache, als Ursache der Liebe angesehen, und die Liebe als eine Folge berechtigt und nöthigt zum Rückschluß auf die Wahrheit und Wirklichkeit der Geburt aus Gott. Vgl. 2, 29. Jeder aus Gott Geborene erkennt in seiner Zugehörigkeit zu Gott, Gemeinschaft mit Gott, auch Gott als Urquell der Liebe und die Liebe als göttlichen Wesens, und muß daher auf die Liebe halten und Liebe üben, so daß daran wieder dessen Gotteserkenntniß und Vertrautheit mit Gott sich erweist; lieben und Gott erkennen sind, weil die Liebe aus Gott ist, korrelate Dinge. Daher irrt Grotius (ostendit se deum nosse sicut oportet) weniger als Calvin (vera dei cognitio amorem dei necessario in nobis generat). — **Wer nicht liebt, erkannte Gott nicht.** Also: wem die Liebe überhaupt abgeht, der hat Gott nicht erkannt, hat ihn noch gar nicht kennen gelernt (Lücke), nicht einmal den Anfang der Erkenntniß Gottes gemacht (Düsterdieck); so fordert der Aorist ἔγνω neben ὁ μὴ ἀγαπῶν. Das begründet nun das Folgende: **Weil Gott Liebe ist** — ein Satz, der in der negativen Formulirung, nach bekannter Art des Apostels, das Zuvorgesagte: die Liebe ist aus Gott, noch näher bestimmt. Diese Beziehung der zwei Sätze und ihres Inhalts fordert, das ὅτι kausal zu fassen; es gibt also den Grund, nicht den Inhalt von ἔγνω (Tirinus: non novit, deum esse caritatem); es müßte dann auch ὁ θεὸς fehlen und heißen: οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ἀγάπη ἐστίν. Vgl. Act. 14, 13. Winer 481. — Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν = deus nihil est quam mera caritas (Luther), dei natura nihil aliud est, quam caritas, quam bonitas, quam summum bonum, sui ipsius communicativum (Hunnius). Gottes Wesen ist Liebe; deßhalb stammt Liebe aus Gott. Das Wort ist essentialiter mit den meisten katholischen und lutherischen Exegeten zu verstehen, und nicht ἐνεργητικῶς, wie Calvin und Beza thun: dei natura est homines diligere; da tritt Gottes Liebeswesen zurück vor Gottes Liebeserweisung und hinzu die Beschränkung auf Menschen, da doch Engel und der trinitarische Gott selbst Objekte der Gottesliebe sind. Noch weiter entfernt sich von der Tiefe dieses Spruches bis zur Flachheit Socin (caritas est dei ipsiusque voluntatis effectus et is quidem maxime proprius), Grotius (deus est plenus caritate), Rosenmüller (benignissimus). Darin, daß Gott wesentlich Liebe ist, ist nun begründet, daß, wer aus Gott geboren ist, auch Liebe haben, in der Liebe leben, und mit der Liebe zu Gott sich die Liebe zu den aus Gott geborenen Brüdern verbinden muß. —

3. Offenbarung der Liebe Gottes durch Christum. V. 9. 10. **Darin ward die Liebe Gottes an uns offenbart.** „Wir hören hier das liebliche Echo, das lebendige, von Christo Joh. 3, 16" (Heubner). Ἐν τούτῳ weist auf das Folgende. Mit ἐφανερώθη ist im Gegensatz zu dem verborgenen Wesen des unsichtbaren Gottes die objektive, thatsächliche Erscheinung und Offenbarung der ἀγάπη τοῦ θεοῦ, der Liebe, welche Gottes ist, in Gott ist, angefügt wie 1, 2. 3, 5. 8. 1 Tim. 3, 16; um subjektive Erkenntniß handelt sich's ja gar nicht. Durch ἐν ἡμῖν wird entweder der Kreis, innerhalb dessen, oder der Gegenstand, an welchem die Offenbarung vollzogen ward, näher bezeichnet; es ist mit dem Verbum zu verbinden, und heißt entweder bei uns, unter uns, oder an uns. Der Context stellt uns aber nicht sowohl als Zuschauer, vielmehr als Empfänger der Gottesliebe hin (ἵνα ζήσωμεν); diese ist nicht blos Objekt für uns zur Betrachtung, was der bloße Dativ ἡμῖν aussagen würde; wir sind selber Objekte dieser Liebe, Jeder von uns, den Gläubigen, hat sie erfahren; daher ist es nicht mit Lücke unentschieden zu lassen, sondern man hat sich für an uns zu entscheiden (Düsterdieck), wie Joh. 9, 3. offenbar ἐν zu deuten und zu verbinden ist; deßhalb darf man es auch nicht mit Huther u. A. mit ἀγάπη τοῦ θεοῦ verbinden; denn nicht war es Gottes Liebe an den Gläubigen, welche erschien, als seien die Gläubigen vor der Erscheinung der Gottesliebe in Christo, sondern Gottes Liebe erschien in Christo und ward offenbar nicht den, sondern an den Gläubigen. Darum ist auch Bengels Erklärung: amor dei, qui nunc in nobis est, unhaltbar. Noch weniger ist ἐν ἡμῖν = εἰς ἡμᾶς zu deuten, wie Luther, Spener u. A. Vgl. Winer 195. 370. — Das ἐφανερώθη ist erklärt mit dem Folgenden: **Daß Gott Seinen Sohn, den eingebornen, gesandt hat in die Welt.** Das ist die Thatsache der Offenbarung. Die Bezeichnung τὸν μονογενῆ, das einzige Kind (Luc. 7, 12. 8, 42. 9, 38. Ebr. 11, 17. Joh. 1, 14. 18. 3, 18), ad auxesin valet (Calvin); welche Liebe, daß Er Seinen einzigen Sohn sandte (Huther)! Es ist also nicht = ἀγαπητός, omnium creaturarum longe carissimus, sibi dilectissimus (S. G. Lange, Socin, Grotius). Johannes markirt so die Erhabenheit des Sohnes, wie der Ausdruck ἀπέσταλκεν εἰς τὸν κόσμον die Präexistenz markirt (Joh. 3, 17. 10, 36): geschickt, in die Welt geschickt werden kann ja nur, wer geboren ist und nicht erst in der Welt geboren wird, sondern über und vor der Welt ist, 1, 1. Joh. 1, 1. — **Damit wir leben durch Ihn.** So ist ἐν ἡμῖν erklärt. Diese Zweckbestimmung, ἵνα, weist eben so sehr in Christi Lebensfülle, als unsere Bedürftigkeit. Vgl. 3, 16. 17. — V. 10: **Darin besteht die Liebe.** Es ist ἀγάπη hier ganz allgemein zu fassen, wie 3, 16 (Neander, Düsterdieck, Huther), nicht τοῦ θεοῦ hinzuzudenken (Spener, Lücke, Sander, de Wette, Brückner u. A.), wie Röm. 5, 5. **Nicht, daß wir Gott liebten, sondern daß Er uns liebte.** Einfach ist zu οὐχ hinzuzudenken ἐν τούτῳ, und ebenso zu ἀλλά. Damit ist der zusammenfassende Ausdruck πρῶτος V. 19 vorbereitet; die Initiative des Liebens ist eben bei Gott; Anfang wie Ursprung (ἐκ τοῦ θεοῦ V. 7) der Liebe ist in Gott; ἡμεῖς und αὐτὸς stehen hier mit besonderem Nachdruck einander entgegen, wie τὸν θεόν, amari dignissimum, und ἡμᾶς, indignissimos (Bengel); die Selbstständigkeit, Unabhängigkeit der Gottesliebe markirt die Zuvorkom-

menheit, durch kein Verdienst der Menschen irgendwie bedingte Liebe; Jenes ist das eigens Gesagte (Huther), das Andere ist das, wie aus dem Nachfolgenden (ἱλασμὸν) und dem Vorhergehenden (ἵνα ζήσωμεν) mit Recht geschlossen werden kann, mit Angedeutete (Düsterdieck). Es ist daher gar kein Grund, ὅτι das eine Mal mit weil, das andere Mal mit daß zu übersetzen (Baumgarten-Crusius), oder beide Mal zwar mit weil zu übersetzen, aber nur als Vordersätze: nicht weil wir Ihn, sondern weil Er uns liebte, so sandte Er Seinen Sohn (Lachmann), oder die Wortstellung zu verändern und als sei ὅτι οὐκ geschrieben (Grotius), oder den ersten Satz als Nebensatz zu nehmen = ἡμῶν μὴ ἀγαπησάντων (Meyer: daß, obgleich wir Gott vorher nicht geliebt hatten, Er dennoch uns liebte). a Lapide stellt das nur Angedeutete mit Unrecht in die erste Linie, wenn er sagt: hic caritatem dei ponderat et exaggerat ex eo, quod deus nulla dilectione, nullo obsequio nostro provocatus, imo multis injuriis et sceleribus nostris offensus, prior dilexit nos. — **Und sandte Seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden.** Das ist der thatsächliche Erweis des αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς. Mit dem Aorist ἀπέστειλεν, wie ἠγαπήσαμεν, ἠγάπησεν wird einfach erzählt, während durch das Perfekt ἀπέσταλκεν V. 9 das Gesandtsein vergegenwärtigt wird (Lücke). Mit Nachdruck steht ἀπέστειλε voran, um die That Gottes zu markiren; ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν nimmt erklärend und begründend Beziehung auf ζήσωμεν δι' αὐτοῦ V. 9. Vgl. 2, 2. 3, 16. Das ist unzureichend: testatum fecit, se velle condonare (Rosenmüller). —

4. Die Schlußfolgerung auf die Bruderliebe, V. 11: **Geliebte,** ἀγαπητοί, hat einen besondern Nachdruck und bestimmten Gehalt, als die im Genuß der erfahrenen Gottesliebe Stehenden. **Wenn Gott uns also liebte.** Weil εἰ mit dem Indikativ die vorher erzählte Thatsache einführt, so soll dieselbe als unzweifelhafter Grund für eine darauf zu bauende Folgerung markirt werden. Mit οὕτως ist die vorhergehende Schilderung der Liebe notirt; es ist hier = hac ratione, in der Sendung Seines Sohnes zur Sühne unserer Sünde, zuvorkommend, ohne unser Verdienst; aber es ist nicht = tanta caritate, wie Joh. 3, 16 (wo οὕτως — ὥστε darauf drängt, wie Düsterdieck richtig bemerkt). Unberechtigt ist die Deutung: nullo hominum discrimine (Grotius). — **So müssen auch wir uns einander lieben.** Zunächst ist ἡμεῖς — ἀλλήλους zu beachten: Wir, erst Gegenstand der herrlichen Liebe Gottes (ἡμᾶς), müssen nun auch jeden Christen als Gegenstand göttlicher Liebe ansehen und behandeln, also Subjekt solch erfahrener Gottliebe werden; dazu nöthigt der Bruder, den Gott liebt, und drängt uns die Liebe, mit der wir selbst geliebt sind. Ὀφείλομεν sagt der Apostel daher nicht blos, weil ein objektiv gegebenes Gebot und Beispiel dafür da ist, sondern auch eine subjektive Bereitung dazu: als Kinder Gottes, aus Ihm, der die Liebe ist, aus Seinem Liebeswesen geboren, müssen wir uns einander lieben. —

5. Ohne Bruderliebe ist nicht die Gemeinschaft mit Gott. V. 12. 13. **Gott hat Keiner je gesehen.** Vgl. Joh. 1, 18: ἑώρακεν. Die Perfekta, dort, wie hier: τεθέαται, sind durch πώποτε nachdrucksvoll auf die Vergangenheit in ihren einzelnen Zeitabschnitten und ihrem Verlaufe zu beziehen, also nicht nach einem Hebraismus präsentisch zu fassen (Estius) oder Vergangenheit und Gegenwart in sich begreifend (Lücke). Das Wort τεθέαται markirt das ruhige, verweilende Zusehen, Anschauen; es ist das wirkliche Sehen gemeint (die Griechen, Augustin, Spener, Lücke u. A.), wie V. 14 und = ἑώρακεν auch V. 20. Der Sinn: Gott ist unsichtbar (1 Tim. 6, 16). Stellen, wie 2 Mos. 33, 20. und 1 Mos. 12, 7. 17, 1. u. a., sind nicht im Widerspruch mit einander, da, wo Er erschien, nicht Sein Angesicht, sondern eine angenommene Gestalt sichtbar ward. Also ist's nicht auf geistiges Schauen zu deuten, als sei Gott nicht aus eignen, natürlichen Kräften (Piscator), oder unmittelbar (Rickli), oder so wie Er ist (Estius), zu erkennen und zu begreifen, also unerforschlich (Neander). Das Folgende erklärt diesen Satz. **Wenn wir einander lieben, so bleibt Gott in uns und Seine Liebe ist in uns vollendet.** Offenbar bezieht sich der Satz: θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται, nicht auf den eine Voraussetzung, Bedingung enthaltenden Satz: ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, sondern auf den Hauptgedanken: ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει. Dem Apostel liegt Alles an der inneren Lebensgemeinschaft, dem inneren, der Vollendung entgegen zu führenden Verhältniß Gottes und des Menschen, das in der Bruderliebe hervortritt; demnach ist die Bruderliebe nur Voraussetzung und Bedingung für Behauptung und Annahme der Lebensgemeinschaft mit Gott, nicht aber für dieses Verhältniß selber (gegen Frommann). So namentlich Düsterdieck, Huther. Gottes Unsichtbarkeit schließt ja auch nicht die Liebe zu Ihm aus (V. 20. vgl. 1 Petr. 1, 8); aus ihr ist auch nicht auf die Bruderliebe gewiesen, als ob wir an den Brüdern zu erweisen hätten, was wir an Ihm nicht erweisen können (Lücke u. A.); es würde sonst nicht ἀγαπῶν ἀλλήλους mit ἐὰν eingeleitet sein, sondern θεὸν οὐκ θεᾶσθαι. Unter ἀγάπη αὐτοῦ ist Seine, Gottes Liebe, zu verstehen, und zwar die Ihm eigenthümliche, inhärirende Liebe, welche in uns ist, wenn Er ἐν ἡμῖν μένει. In der Lebensgemeinschaft mit Ihm partizipiren wir an Seiner Liebe. Diese ist τετελειωμένη, eine vollendet gewordene; sie hat eine Geschichte des Wachsthums und der Vollendung in uns, und zwar in Korrespondenz mit der Bruderliebe: wo diese ist, ist auch jene; beide bedingen einander gegenseitig; es ist das mit Gott, aus Gott, in Gott lieben, das mit Ihm als Sein Wesen in uns ist; das pflichtgemäße Lieben (ὀφείλομεν V. 11) ist ein naturgemäßes bei den Gläubigen. Daher ist nicht die Rede von der Liebe Gottes zu uns (Hunnius, Calov, Spener, Beza, Sander u. A.), wozu das Prädikat nicht passen würde; auch nicht von unserer Liebe zu Gott (Luther, Calvin, Grotius, Lücke, Neander, Düsterdieck u. A.), noch ea dilectio, quam deus praescripsit (Socin), oder das gegenseitige Liebesverhältniß zwischen Gott und uns (Ebrard). — V. 13: **Daran erkennen wir, daß wir in Ihm bleiben und Er in uns, daß Er uns von Seinem Geist gegeben hat.** Das Erkennungszeichen für die Lebensgemeinschaft Gottes mit uns und unter uns mit Gott, ganz wie sie 3, 24. bezeichnet ist, wie auch die Erinnerung an die Gabe des Geistes, ist (ἐν τούτῳ): ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν. So wenig

οὗ 3, 24. partitiv zu nehmen war, so wenig ist auch hier die Präposition ἐκ partitiv zu nehmen; es entspricht vielmehr dem ἀπὸ τοῦ πνεύματος Act. 2, 17. Joel 3, 1 (LXX), während die Vulgata, dem Grundtext entsprechend, spiritum meum effundam hat, und bezeichnet den Ursprung, das Herkommen des Geistes in uns, obwohl wir im Unterschied von Jesus, der den Geist οὐκ ἐκ μέτρου (Joh. 3, 34) hat, nur Antheil an Ihm haben; die rohe Vorstellung der Theilbarkeit, Zerstückelung des Geistes ist alles Ernstes fern zu halten. Der Geist selbst ist uns gegeben, nicht von dessen Gaben ist die Rede; an die διαιρέσις τῶν χαρισμάτων 1 Cor. 12, 4. 11. ist nicht zu denken (gegen Estius u. A.). Sein Geist (τὸ πνεῦμα αὐτοῦ, der Liebesgeist Gottes) entspricht der ἀγάπη αὐτοῦ und bestätigt die zu V. 12 gegebene Erklärung, und holt hier nach, daß Sein Geist Seine Liebe und deren Vollendung in uns vermittelt. —

6. Bezeugung der inneren Lebensgemeinschaft auf einer sicheren Thatsache. V. 14. 15. 16. **Und wir haben geschaut und bezeugen.** Das tritt in Gegensatz zu V. 12: Gott hat Keiner gesehen, wir aber haben den Sohn des Vaters gesehen. Mit ἡμεῖς sind die Apostel und deren Genossen gemeint, wie τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν bestätigt, was auf unmittelbares, persönliches Schauen im Gegensatz von der durch Andere vermittelten Kenntniß (1, 1. 2. Joh. 1, 14), Augen- und Ohrenzeugenschaft hinweist (Joh. 1, 34). Was sie geschaut, bezeugen sie auch; beide Verba haben dasselbe Objekt: **daß der Vater den Sohn gesandt hat als Retter der Welt.** In Jesu, dem vom Vater Gesandten, haben sie geschaut δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας (Joh. 1, 14), und darum Ihn als Gesandten des Vaters geschaut. In τοῦ κόσμου (vgl. 2, 2. Joh. 3, 16. 4, 42) liegt, daß Er für jeden Menschen, nicht blos die electi in omnibus populis (Piscator) ist; die Allgemeinheit des Heiles bestätigt auch das Folgende (V. 15): **Wer da bekennet, daß Jesus ist der Sohn Gottes.** Dieses ὁμολογεῖν ist Folge der Annahme des μαρτυρεῖν der Apostel. Vgl. 2. 2, 23. Es ist nicht an das thatsächliche Bekenntniß durch Bruderliebe (Beda), noch an das Zeugniß heiligen Wandels neben dem Bekenntniß mit dem Munde (Augustin, Grotius) zu denken; aber der Glaube des Herzens, der die apostolische μαρτυρία annimmt, ist Voraussetzung. Vgl. V. 16. **In dem bleibt Gott und er in Gott.** Das Bekenntniß ist also im Zusammenhang mit der Lebensgemeinschaft mit Gott zu denken, und es wird nicht ungöttlicher Wandel das Bekenntniß Lügen strafen; Gott in Christo Jesu wird dem Bekenner Heil zugeeignet haben. — V. 16: **Und wir haben erkannt und geglaubt.** Anfang καὶ ἡμεῖς ganz wie V. 14. Aber ἐγνώκαμεν und πεπιστεύκαμεν ist Sache der Jünger Christi ohne Ausnahme (Estius, Calov, Spener, Lücke, de Wette, Düsterdieck, Ebrard, Huther), nicht nur der eigentlichen Apostel wie τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν (gegen Episcopius, Nickli u. A.). Vgl. Joh. 6, 69: πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν. Vgl. Lange (dieses Werks Thl. IV, S. 166). „Der wahre Glaube ist nach Johannes ein erkennender, erfahrender; die wahre Erkenntniß eine gläubige" (Lücke); Beides ist in einander; eins bedingt und fördert das Andere. Daher ist's im Grunde gleichgültig, ob das Eine oder Andere voranstehe; die sittliche That des Glaubens und die intellektuelle That des Erkennens ist zuletzt nicht ohne Gottes Wirken in Seinem Geiste an unserem Geiste. Die Annahme des Worts der Wahrheit im Glauben ist ja ein Empfangen von dem Herrn des Worts, wie das Hereinleuchten dieses hellen Worts ins Herz und Aufleuchten der Wahrheit des Worts im Herzen von Ihm kommt. Beides ist die Grundlage für der Menschen Bekennen V. 15. Daher die Perfekta, die im gegenwärtigen Bekennen fortwirken. Objekt ist: **Die Liebe, welche Gott an uns hat.** Vgl. Joh. 13, 35: ἵνα ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις. Das Präsens steht mit Nachdruck nach den Perfekten voran; ἐν ist wie V. 9. Es ist, wie Joh. 6, 69 (ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ), ein Objektives, Gottes Liebe an uns, nämlich in Christo Jesu, weßhalb Beda: quia videlicet cum haberet filium unicum, noluit illum esse unum, sed ut fratres haberet, adoptavit illi, qui cum illo possiderent vitam aeternam. Daher weder die subjektive Liebe Gottes erga nos (Estius, Luther, Calvin, Socin, Grotius, Nickli u. A.), oder Gottes uns inwohnende Liebe (Wilke, Hermeneutik des N. T. II, 64), noch unsere Liebe, von Gottes Lieben in uns entzündet (Ebrard). — Abschließende Zusammenfassung: **Gott ist die Liebe und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott bleibt in ihm.** Kombinirt ist V. 8 und 15. Unter ἐν τῇ ἀγάπῃ ist die Liebe überhaupt, als das Element für die aus Gott Geborenen, zu verstehen, und nicht auf Bruderliebe (Lücke u. A.), noch auf Gottes Liebe zu uns (Ebrard) zu deuten; es fehlt eben jeder bestimmtere Zusatz. Mit μένων ist freilich angegeben, daß die Liebe des Menschen, dabei er bleibt, die in ihm wohnt, zu verstehen ist. —

7. Vollendung der Liebe in der Furchtlosigkeit. V. 17. 18. **Darin ist die Liebe mit uns vollendet.** Hier ist ἀγάπη wie V. 16. 18. allgemein und weder als Gottesliebe εἰς ἡμᾶς, noch als unsere Liebe εἰς ἀλλήλους (Socin), oder zu Gott (Lange), sondern als Liebesgesinnung und Liebesthätigkeit zugleich (Huther), wie 3, 18. zu nehmen, und μεθ' ἡμῶν festzuhalten: unter uns, zwischen uns, bei uns (Winer 336 f.). Wenn es nicht parallel wäre von ἐν ἡμῖν V. 12, könnte man an die Gemeinschaft, die kirchliche, die christliche Gemeinde denken, innerhalb welcher die Liebe vollendet worden ist; auch weist der Context auf das individuelle Leben und Vollkommenheit der Christen, nicht der Christengemeinde als solcher. Am natürlichsten verbindet sich's mit dem Verbum τετελείωται (Lücke, de Wette, Düsterdieck u. A.), nicht mit ἀγάπη, deren Objekt es nicht sein kann, da es nicht = εἰς ἡμᾶς ist, wie Luther, Calvin, Spener, Bengel, Sander, Besser u. A. wollen; die Wortstellung kann ebensowenig als V. 9 für die Verbindung mit ἀγάπη entscheiden (gegen Huther); μεθ' ἡμῶν notirt die Stelle, wo die Liebe vollendet ward. Man hat daher auch nicht ἡμῶν mit Nickli aufzulösen in Gott und wir, und gegenseitige Liebe Gottes und der Christen zu verstehen, was ganz unstatthaft und dem Geist des Evangeliums widerstrebt. Τετελείωται ist wie V. 12: τετελειωμένη ἐστίν, V. 18: τελεία und τετελείωται zu nehmen; die ἀγάπη in und an uns ist eben etwas zu Vollendendes, und die Vollendung selbst ist nicht etwas mit einem Mal

und Schlag Fertiges; sie hat ihre Stufen und Grade. Von Gottesliebe ist das nicht zu denken, noch zu sagen. Worin ist sie nun zunächst vollendet? *ἐν τούτῳ — ἵνα παῤῥησίαν ἔχωμεν*: **Daß wir Zuversicht haben an dem Tage des Gerichts.** Ueber *παῤῥησία* vgl. 2, 28 S. 64. Mit *ἵνα*, das wie nach *αὕτη* 3, 11. 23. Joh. 17, 3., so auch nach *ἐν τοῦτῳ* Joh. 15, 8. steht, wird das Ziel markirt, das Gott bei der Vollendung der Liebe bei uns hat: wir sollen Zuversicht haben. Man hat daher *ἐν τούτῳ* weder auf das Vorhergehende V. 16 (Spener) zu beziehen, noch unter Annahme einer trajecta anticipatio mit *ὅτι* zu verbinden (Beza, Grotius u. A.), noch *ἵνα* = *ὥστε* zu fassen (Episcopius, Bengel u. A.). Die *ἡμέρα τῆς κρίσεως* ist, *ὅταν φανερωθῇ* 2, 28. Natürlich ist *ἔν* festzuhalten, und nicht = *εἰς* zu erklären; denn es handelt sich nicht um Zuversicht für Erwartung, Herbeiwünschen (Augustin, Calvin), wobei leicht Täuschung unterlaufen kann. Freilich wer Zuversicht haben kann und wird im Gerichte, wird's auch haben vor demselben; doch ist daran zu denken, daß selbst die Gläubigen trotz ihrer Liebesthätigkeit im Gericht überrascht sind (Matth. 25, 31 ff.); es handelt sich nur um Zuversicht im Gerichte, nicht um solche vorher. Beides zusammenzufassen, mit Rickli, Huther u. A., ist unrichtig; ebensowenig *τετελείωται* als futur. exact. zu nehmen. — **Weil, wie Jener ist, auch wir sind in dieser Welt.** Mit *ὅτι* wird eine Begründung, hier die Zuversicht am Tage des Gerichts angefügt. *Ἐκεῖνος* ist Jesus, also nicht Gott (Augustin, Calvin u. A.). Das Präsens *ἐστί* ist nicht = *ἦν* zu nehmen (a Lapide, Grotius, Rickli u. A.), also auch *ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ* nicht hieher zu ziehen. Die Vergleichung (*καθώς*) ist aus dem Context zu entnehmen; sie ist sehr strikt *καθὼς — καὶ*. Es handelt sich um das *μένειν ἐν τῇ ἀγάπῃ*, mit dem *μένειν* vollendet sich die Liebe bis zu kindlicher Zuversicht am Gerichtstage (mit Huther, der Lorinus anführt: reddit nos caritas Christo similes et conformes imagini filii dei). Also nicht Gleichheit der Leiden (Luther), der Versuchbarkeit (Rickli), nicht Gleichheit darin, daß wir, obwohl in der Welt, nicht von der Welt sind (Sander); denn davon ist nichts indizirt; aber hervor tritt auch nicht die Kindschaft (Lücke), nicht die *δικαιοσύνη* (Düsterdieck). Die Liebe ist das ewige Wesen Christi. Vgl. 3, 7 (Huther). *Ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ* bezeichnet bei *ἐσμέν* den Aufenthaltsort, die irdische Lebenssphäre, während Christus im Himmel ist; es ist also kein ethischer Begriff, wenn auch mit Bengel amoris experte, judicium timente hinzugedacht wird. — V. 18: **Furcht ist nicht in der Liebe.** Der Gegensatz zur *παῤῥησία ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως*. Ganz allgemein: In der Liebe ist nicht Furcht; Furcht ist kein Moment der Liebe, sie ist ihr durchaus fremd, nur außer ihr (Huther). Nach dem bekannten Wort: oderint, dum metuant, vertragen sich Haß und Furcht, aber Furcht und Liebe keinesfalls. Es ist nichts gesagt von der Furcht vor Gott, die ja der Weisheit Anfang ist (Ps. 111, 10), auch nicht von der Liebe, also weder Liebe zu Gott, noch Bruderliebe (Lücke), noch weniger Liebe Gottes zu uns (Calvin, Calov, Spener). — **Sondern die vollkommene Liebe wirft die Furcht hinaus.** *Τελεία* ist mehr als sincera, opposita simulationi (Beza), und *ἔξω* ist nicht aus sich selbst (Lücke), als wäre sie drin, sondern aus dem Herzen. „Die Liebe hat die Furcht nicht nur nicht in sich, sondern sie duldet dieselbe auch nicht neben sich; nicht die Liebe in ihren ersten Anfängen, die noch schwache Liebe, sondern die Liebe in ihrer Vollendung ist es, welche die Furcht gänzlich vertreibt" (Huther). Wo solche Liebe das Herz füllt, ist kein Raum für Furcht, **weil die Furcht Strafe hat.** Das ist der Grund, warum die Liebe die Furcht nicht neben sich leidet. *Κόλασις* ist wie Matth. 25, 46. bei LXX öfter Strafe, Strafpein (Besser), bei dem Drohen der *κρίσις*. Bengel: tormentum habet; nam diffidit, omnia inimica et adversa sibi fingit ac proponit, fugit, odit. Es ist also nicht Strafbewußtsein (Lücke), denn die Strafe ist noch nicht eingetreten; ebensowenig Verdammniß, die im Endgericht zuerkannt werden wird. Dem, der nicht in der Liebesgemeinschaft steht (Düsterdieck). *Ὁ φόβος* ist weder pro concreto: der sich Fürchtende (de Wette, Düsterdieck), noch *ἔχει* = empfängt. Am allerwenigsten: die Furcht hält fest, tenet, denkt an Strafe, weiß nichts von Milde, Liebe (Baumgarten-Crusius). — **Wer sich aber fürchtet, ist nicht vollendet in der Liebe.** Negative zu dem Hauptsatz: *ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον*, und Anwendung auf den Anfang: *φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ*. Deßhalb ist *δέ* festzuhalten, weder zu streichen, noch = *οὖν* oder *καὶ* zu deuten. Es liegt also ebensowohl an dem Mangel der Vollendung der Persönlichkeit, als der Liebe (*τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ — ἡ τελεία ἀγάπη*), wenn Furcht da ist, Furcht, wie Röm. 8, 15: *οὐκ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον*. — Unnöthig ist die Konjektur des Grotius, der *κόλουσιν* (mutilationem) lesen will statt *κόλασιν* (metus amorem mutilat atque infringit, aut prohibet, ne se exserat) und *κολουόμενος* statt *φοβούμενος* (qui mutilatur aut impeditur in dilectione), wie die des Lamb. Bos, der *κώλυσιν* statt *κόλασιν* liest. —

8. Liebe zu Gott ist mit Bruderliebe nothwendig verbunden. V. 19—21. **Wir lieben Gott.** Dem *φοβούμενος* gegenüber steht *ἡμεῖς ἀγαπῶμεν θεόν*, ohne Anrede, wie *ἀγαπητοί* V. 7. Mit Nichts ist ein Konjunktiv indizirt und auf eine Ermahnung gewiesen; das nachdrücklich vorangestellte *ἡμεῖς*, die aus Gott, der die Liebe ist, geboren sind, Seine Kinder, markirt vielmehr eine Thatsache, den Indikativ (Calvin, Beza, Aretius, Socin, Spener, S. Schmidt, Bengel, Ridli, Neander, Ebrard, Erdmann, Huther, Hofmann Schriftbeweis II, 2, 338); es steht, wie der ganze 19. Vers, mit dem *οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν θεὸν* in Korrespondenz. Der Vergleich mit V. 7, die Rücksicht auf V. 7, vermag ebensowenig wie die Begründung und die weitere Erörterung V. 20. 21 die Erklärung zu rechtfertigen, daß hier imperativischer Konjunktiv anzunehmen sei (gegen Düsterdieck). Für Hinzufügen des Objekts sind doch die meisten Zeugen, selbst A mit seinem *οὖν* läßt darin solches vermuthen. In der Begründung: **Weil Er zuerst uns liebte,** hat *πρῶτος* einen Nachdruck, und dieses läßt doch immer zunächst an Liebe zu Gott denken. Vgl. 9. 10. Aus unserer, sehr natürlichen, durch erfahrene Gottesliebe begründeten Liebe zu Gott weist der Apostel nun in die Bruderliebe. V. 20: **Wenn Jemand sagt: Ich liebe Gott, und hasset seinen Bruder, der ist ein Lügner.**

Ἐάν τις εἴπῃ vgl. 1, 6; ὅτι vor ἀγαπῶ τὸν θεὸν führt oft nur die eignen Worte an. Dieser Fortschritt bestätigt die Annahme des Indikatives V. 19. Hier zerlegt der Apostel die kommunikative Rede in Einzelrede zum Schluß und Beweis. Dem μισῇ entspricht das gleich folgende ὁ μὴ ἀγαπῶν. Vgl. 3, 14. 15. „Hassen ist der positive Ausdruck für: nicht lieben" (Huther). Vgl. Luc. 14, 26. col. Matth. 10, 37. Jeder Defekt der Liebe gibt Raum dem Hasse. Daher ψεύστης ἐστί wie 1, 6. Die Begründung: **Denn, wer seinen Bruder nicht liebt, den er gesehen hat, wie kann er Gott (oder: kann Gott nicht) lieben, den er nicht gesehen hat?** Der Hauptpunkt liegt auf dem aufgestellten Gegensatz ὃν ἑώρακεν und ὃν οὐχ ἑώρακεν. Das Perfekt notirt das in seiner Wirkung fortdauernde Gesehenhaben (de Wette, Düsterdieck, Huther); Lücke: ἑωρακέναι = vor Augen haben; a Lapide: vidit et assidue videt. Zu weit geht Socin, wenn er das Perfekt so betont, als solle zugleich angedeutet sein, es sei genug, Einen gesehen und kennen gelernt zu haben, und nicht nöthig, ihn noch vor Augen zu haben. Gregors Wort: oculi sunt in amore duces, und Oekumenius Bemerkung: ἐφελκυστικὸν ὄρασις πρὸς ἀγάπην, gibt die Voraussetzung der Schlußfolgerung an. Liebe zu Gott dem Unsichtbaren ist schwer; auch 1 Petr. 1, 8: ὃν οὐκ εἰδότες ἀγαπᾶτε, spricht Freude und zugleich Verwunderung aus. Wer also das Schwerere leistet: Gott lieben, den er nicht sieht, muß doch das Leichtere auch leisten: den Bruder lieben, den er sieht. Der Apostel will also nicht von der Bruderliebe zur Liebe zu Gott hinführen, nur diese an jener nachweisen; Liebe zu Gott bleibt immer das Erste, Tiefste und Höchste, das sich aber in der Bruderliebe beweisen muß. Die Fragform hat dieselbe Kraft und dasselbe Recht wie die einfache Verneinung; aber das Voranstehen des Objekts τὸν θεὸν ὃν οὐχ ἑώρακεν verstärkt sehr den Gedanken; πῶς oder οὐ δύναται ἀγαπᾷν hat das ἐάν τις εἴπῃ zur Voraussetzung und bezeichnet die Annahme der Behauptung, Gott zu lieben, als unmöglich, die Behauptung als Lüge. Nur gegen den Lügner gilt des Apostels argumentum ad hominem (Düsterdieck). Bengel: sermo modalis; impossibile est, ut talis sit amans dei, in praesenti. Daher ist eine Beziehung auf imago dei nicht gerechtfertigt, wie Augustin (apostolus hic pro confesso sumit, deum se nobis in hominibus offerre, qui inscriptam gerunt ejus imaginem; Johannes nil aliud voluit, quam fallacem esse jactantiam, si quis deum se amare dicat, et ejus imaginem, quae ante oculos est, negligat), Sander, Ebrard (der daran erinnert, daß es nicht leichter sei, Einen, der sichtbar vor ihm stehe, aber ihn gekränkt habe, zu lieben) u. A. thun, oder wie Grotius den Menschen das opus dei pulcherrimum nennen. Auch irrt de Wette, wenn er behauptet, Gott, der ideale unsichtbare Gegenstand, könne auf reale Weise nur in dem Bruder, dem sichtbaren empirischen Gegenstande der Liebe, geliebt werden. — V. 21: **Und das Gebot haben wir von Ihm.** Καὶ fügt einfach einen neuen Grund bei: es handelt sich um ein bestimmtes Gebot. Das ist ein firmius argumentum (Calvin); denn quomodo diligis eum, cujus odisti praeceptum (Augustin)? Unter ἀπ' αὐτοῦ ist Gott zu verstehen (Lücke, de Wette, Düsterdieck u. A.), nicht Christus (Calvin, Sander, Huther u. A.). Daß θεὸν folgt, spricht so wenig dagegen, unter αὐτοῦ an θεὸν zu denken, als ja im hohenpriesterlichen Gebet Jesu Joh. 17, 3. dieser Seinen eignen Namen nennt, statt ἐμέ zu sagen. Die Analogie von 1, 5. 2, 25. kann gegen den Context und 3, 23. 24. nicht durchschlagen, nur angeben, daß mit αὐτὸς auch Christus bezeichnet werden könne, ἐκεῖνος nicht allein Ihn bezeichne. Die ἐντολή ist und bleibt Gebot, nicht = ἀγγελία, Lehre (Carpzov). **Daß, wer Gott liebt, auch seinen Bruder liebe.** Aber dieses Gebot findet sich nirgends! auch nicht Matth. 22, 39. Aber der Apostel faßt in der Form eines bestimmten göttlichen Gebots mit Recht das wesentlichste Prinzip christlicher Ethik, das im Grunde Alles trägt, was hier (V. 7 ff. 3, 10. 19. vgl. Joh. 13, 34 ꝛc.) den aus Gott Geborenen und in kindlicher Liebe mit ihrem Vater Verbundenen über die unverbrüchliche Pflicht der Bruderliebe gesagt ist (Düsterdieck); ἵνα deutet doch auch hier den Zweck, das Ziel an, nicht blos den Inhalt des Gebots (gegen Huther). —

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Gott **ist Liebe** — ein Satz, in dem, „kurz zusammengefaßt, auf seinen einfachsten Ausdruck gebracht ist, was die Schrift durchweg, die ganze Schrift lehrt" (Hofmann, Schriftbeweis I, S. 71), der eine bedeutende Tragweite rückwärts und vorwärts hat. Rückwärts — in Gottes Wesen selbst und in die Geschichte der Offenbarung Gottes in Christo Jesu. Ist Gottes Wesen Liebe, so muß es zugleich Persönlichkeit, kann's nicht blos Substanz sein in pantheistischem Sinne. Ja, es weist in die Dreieinigkeit oder Lebendigkeit und Lebensfülle Gottes: den Liebenden, der doch nicht ohne den Geliebten ist, und die gegenseitige Liebe, wie Augustin de trinitate neben der psychologischen Analogie (memoria, intelligentia, voluntas) auch diese rein ethische Konstruktion der Trinität versucht hat (VI, 5: Und deßhalb sind nicht mehr als drei: Einer, welcher den liebt, der von Ihm ist, und Einer, welcher den liebt, von dem Er ist, und die Liebe selbst. Wenn diese Nichts ist, wie ist Gott die Liebe? Wenn sie nicht Substanz ist, wie ist Gott Substanz? XI, 2: Wenn ich Etwas liebe, so sind drei, ich, und was ich liebe, und die Liebe selbst. Denn ich liebe nicht die Liebe, wenn ich nicht den Liebenden liebe, denn die Liebe ist nicht, wo Nichts geliebt wird); deßhalb konnte er nach Röm. 5, 5. an unserer Stelle (V. 7) unter ἀγάπη geradezu den Heiligen Geist verstehen, während Didymus diese auf Christus deutete. Dem Augustin folgte im Mittelalter namentlich Richard von St. Victor, der mystische Scholastiker, oder scholastische Mystiker (vgl. Liebner: Hugo von St. Victor p. 82 ff.), in seiner Schrift de trinitate, besonders III, 14 — in neuerer Zeit vor Allem Sartorius: die heilige Liebe, 1. Abthl. S. 1 ff., und Liebner: Christologie I. (an vielen Stellen). Siehe auch Nitzsch über die wesentliche Dreieinigkeit Gottes in den Studien und Kritiken 1841, S. 295—345, besonders S. 337 ff.

2. Rückwärts in der Geschichte der Offenbarung Gottes sind die Spuren dieser Wahrheit zu erkennen in 2 Mos. 34, 6. Ps. 103, 8—13. 86, 5. 15. 5 Mos. 32, 6. Jes. 63, 16. Jerem. 31, 9.

Aber so zusammengefaßt, so leicht und sicher handhabt Johannes diesen tiefsten Gedanken, auf den kein Denker aus seiner eignen Kraft und Vernunft hat kommen können! Die Himmel erzählen nur von Gottes Ehre und Majestät (Psalm 19); von Seiner Gnade aber nur Sein Wort. In der Natur kommen wir auf Seiner Hände Werk, Seine Allmacht und Weisheit, nur in Seinem Wort auf Seine Liebe und Sein Erbarmen. Mit dem Wort (Joh. 4, 24): Gott ist Geist, und diesem: Gott ist Liebe, sind die lebenvollsten Wahrheiten über Gottes Wesen gegeben. „Geist ist Sein Wesen, Liebe Sein Leben (Schöberlein), oder: Geist ist die Substanz, die Natur, Liebe der Charakter Gottes, nicht blos im Verhalten.

3. Vorwärts weist dieses Johanneische Wort ins Leben der Erkenntniß wie des Wandels. Hat ja Sartorius in seiner „heiligen Liebe" die ganze Ethik auf dies Wort gegründet. Vgl. auch Köhler: Gott der allein Gute in den Studien und Kritiken 1856, p. 426 ff. Practicam definitionem dei proponit 1 Joh. 4, 8: deus caritas est. Ex caritate omnia dei opera procedunt, et spiritus s. a Patre et filio ab aeterno procedens est substantialis amor Patris et filii. In tempore deus ex caritate omnia creavit, ex caritate misit filium ad opus redemtionis: praestandum, ex caritate dat spiritum s., qui similes motus in cordibus credentium accendit, ex caritate in vita aeterna a facie ad faciem beatis sese intuendum praestabit. — Omnia in caritate et ex caritate agit (Joh. Gerhard Exeg. II, p. 71). Nur darf man nicht mit Liebner (l. l. 111) die Liebe, welche Gottes Wesen ist, mit der Persönlichkeit geradezu identifiziren, welche doch die begriffliche Voraussetzung jener ist, auch nicht mit Nitzsch (System §. 63, 1) Liebe mit Wahrheit und Gerechtigkeit zusammennehmen; denn Selbstmittheilung liegt im Wesen der Liebe, aber nicht im Wesen der Wahrheit und Heiligkeit, und was wird aus dem Unterschied von παιδεία und κόλασις, aus der schriftwidrigen Auffassung der ἀποκατάστασις τῶν πάντων und dem zornlosen Gotte bei Origenes und Schleiermacher? Vgl. Thomasius, Christi Werk und Person I, S. 127 ff.; Philippi, Glaubenslehre II, S. 79 ff. —

4. Offenbart ward Gottes Liebe in der Sendung des eingebornen Sohnes. V. 9. 10. 12. 14. Deßhalb ist Er μονογενής = μόνος γενόμενος genannt (Joh. 1, 14. 18. 3, 16. 18) und nicht πρωτότοκος (Röm. 8, 29. Col. 1, 15. 18. Ebr. 1, 6. Apoc. 1, 5); es soll durch die Größe des Gesandten, wie den Zweck der Sendung die Größe der Liebe des Sendenden hervorgehoben werden. Der Hinweis auf den Erstgeborenen würde den Erfolg der Sendung und die Wirksamkeit des Gesandten markiren. Einen andern, dem gleichen Beweis für des Vaters Liebe gibt es nicht: Christus, Gottes Sohn, ersetzt mit Seiner Erscheinung und Verkündigung das Schauen des unsichtbaren Gottes (V. 12. Joh. 14, 9). Hofmann, Schriftbeweis I, 71.

5. Jesum den Gottessohn schauen, erkennen und glauben, bekennen und von Ihm zeugen auf Seite der Apostel, hören, erkennen und glauben, bekennen auf Seite der Gemeinden ist unerläßlich für die Lebensgemeinschaft Gottes mit uns und unsre mit Gott, da sie durch und durch ethisch nur auf ethischem Wege gewonnen und erhalten werden kann. Von der Neugeburt aus Gott, der geistlichen Wiedergeburt, beginnt der Lebensprozeß der Heiligung. Jesu gegenüber unberührt, unbewegt, oder blos äußerlich zugewendet bleiben, oder gar sich abwenden, verleugnen, in Zweifel oder entschiedenem Unglauben, ist eben Unsittlichkeit.

6. Das Wesen dieser mit der Wiedergeburt begonnenen Lebensgemeinschaft ist Gegenseitigkeit in fortgehender Wechselwirkung: Er an und in uns, wir in Ihm, gläubig erkennend und bekennend, lebend und liebend, voll Zuversicht wir, Er in Seiner stets zuvorkommenden Gnade und Gnadenarbeit an und in uns.

7. Die Entwickelungsstufen sind nach Bengel: sine timore et amore, cum timore sine amore, cum timore et amore, sine timore cum amore. Dazu Augustin: timor quasi locum praeparat caritati. Si autem nullus timor, non est, qua intret caritas. Timor dei sic vulnerat, quo medici ferramentum. Timor medicamentum, caritas sanitas. Timor servus est caritatis. Timor est custos et paedagogus legis, donec veniat caritas. Mag von knechtischer Furcht der Mensch in seiner Sünde Gott gegenüber anheben, in kindlicher Furcht geht er dem Liebesverhalten und Liebeswesen Gottes gegenüber weiter, bis zur Furchtlosigkeit und Zuversicht in aller Demuth. —

8. Bruderliebe ist und bleibt Maßstab unseres Lebens aus Gott, von dem alle Liebe kommt; wer in Gott bleibt, kann nicht ohne Liebe sein, und wer ohne Liebe ist, kann nicht in Gott sein, noch Gott in ihm bleiben. Er, der die Liebe ist, hat's selbst so geordnet; es ist Sein Wille, Sein bestimmtes Gebot, wie es Seinem Wesen gemäß ist.

Homiletische Andeutungen.

In Liebe, und zwar Gottes herrlicher Liebe, lebst du — nun lebe auch Liebe in Dir! — der Urquell der Liebe in Gott strömt um dich, und an dir hin, auch durch dein Herz; willst's genießen, ohne davon zu haben? — Aus dir muß hervorleuchten, was dir erschienen ist, Gottes deines Heilandes Freundlichkeit und Leutseligkeit, welche sucht, was verloren ist. Als Bruderliebe muß erwärmen die Kindesliebe, die am Vaterherzen sich entzündet hat. — An deinem Kind erkennt man dein Familienglied, dein Geschlecht; und an dir sollte der Vater im Himmel nicht erkannt werden? Drum übe dich in der Liebe zu den Brüdern! — Du rühmst dich der Erkenntniß Gottes, des Verständnisses Heiliger Schrift; beweise es in der Bruderliebe! — In der Natur schaust du Seiner Hände Werk, Seiner Allmacht Spur, in Christo Seines Herzens Liebesrathschluß, Seine Friedensgedanken über dir (vgl. Dogmat. u. eth. Grundgedanken Nr. 2). — Er sorgt dafür, daß deine Sünde gesühnt werde, damit du Ihm nicht entfremdet, von Seinem Leben ferne bleibst; baue nicht auf's neue an der Scheidewand zwischen Ihm und dir; solcher Bau zerstört dein Leben und dein Heil. — Wohlthuend und beschämend zugleich ist die Zuvorkommenheit eines Freundes; empfinde und empfange Gottes zuvorkommende Gnade. — Wie bei der Schöpfung, mußte Er auch bei der Erlösung, die auch eine Schöpfung ist, die Initiative ergreifen; und wie hat Er's gethan! Aber ohne dich konnte Er dich schaffen, doch kann noch will Er dich ohne dich erlösen. — Ueber dir waltet der Vater, für

dich wird der Sohn gesandt, in dir wirkt Sein Geist; hindere nicht Gottes Werk für dich und in dir; hemme nicht lieblos gegen dich selbst, wie gegen deine Brüder die Vollendung Seines Liebeswerks an dir. — Verwirf nicht das Zeugniß der Augen- und Ohrenzeugen; gib dich dem hin, nimm's auf im Glauben, halt's fest im Bekennen; übe dich in der geglaubten und erkannten Liebe. Denn lieblos ist gottlos, und gottlos ist lieblos. — Willst du das Bekenntniß geringe achten, so bedenke, es ist, wie die Liebe, ein Strahl aus dem Glauben; Bekenntniß ist die Liebe des Mundes, Liebe das Bekenntniß der That, beide kommen vom Herzen. — Hinter den Gerichten in der Weltgeschichte und deiner Lebensgeschichte liegt ein Gericht, in dem zu bestehen Heil und Seligkeit ist. — Der Liebloſe muß vergehen im Gerichte dessen, der die Liebe ist, vor dem Richter, der Heiland hat werden wollen. — Was nicht Zuversicht gibt im letzten Gerichte, kann nicht unser Begehren sein im Leben. — Die Furcht, welche nicht die Liebe stärkt, sondern sie vertreibt, taugt nicht; aber die Liebe taugt auch nicht, welche nicht die Furcht zu überwinden vermag (vgl. Dogmat. u. eth. Grundgedanken Nr. 7). — Die Bruderliebe ist der Liebe zu Gott gegenüber eben so sehr das Geringere, als es das dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, im Vergleich ist mit dem Gotte geben, was Gottes ist. Deßhalb ist aber Beides nicht geringe zu achten; Beides ist ja auch befohlen. Aber gewiß ist, daß, wo das Geringere fehlt, das Größere keinen Raum hat und keine Kraft findet, die es üben könnte. — Siehe der Bruderliebe 1) Ursprung, 2) Maßstab, 3) Kraft, 4) Wachsthum, 5) Preis und Sieg. — Nur im Gehorsam gegen Gottes Willen wächst du in Gottes Wesen und wirst aus dem Geschöpf zum Kinde, aus dem Knecht zum Erben Gottes. — Die Herrlichkeit der Liebe: 1) Woher stammt sie? 2) Wo erschien sie? 3) Was wirkt sie? 4) Wohin führt sie? — Die Macht der Liebe 1) auf Erden, den Brüdern gegenüber, auch den feindlichen; 2) im Himmel, beim Gerichte, vor Gott und Jesu Christo, dem Heiligen. — Die Vollendung der Liebe zu den Brüdern ist 1) schwierig, 2) geordnet, 3) gewiß, 4) herrlich. —

Bernhard: Gott ist die Liebe: was ist also köstlicher, als die Liebe? Und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott: was ist also sicherer als die Liebe? —

Augustin: Du erblickst die Dreieinigkeit, wenn du die Liebe erblickst, denn Drei sind, der da liebt, der da geliebt wird und die wechselseitige Liebe. —

Luther: Denn was soll man viel davon sagen? Wenn man lange sagt: Es sei eine hohe, edle qualitas in der Seele, und die allerköstlichste und vollkommenste Tugend, wie die Philosophi und Werklehrer davon reden; das ist noch Alles nichts gegen diesem, daß er mit vollem Munde herausschüttet und spricht: Gott ist die Liebe, und Sein Wesen ist eitel lauter Liebe. Daß, wenn Jemand wollte Gott malen und treffen, so müßte er ein solch Bild treffen, das eitel Liebe wäre; als sei die göttliche Natur nichts, denn ein Feuerofen und Brunst solcher Liebe, die Himmel und Erde füllet. Und wiederum, wenn man könnte die Liebe malen und bilden, müßte man ein solch Bild machen, das nicht wirklich noch menschlich, ja, nicht englisch noch himmlisch, sondern Gott selbst wäre. Siehe, also kann es der Apostel hier malen, daß er aus Gott und der Liebe ein Ding macht, auf daß er uns durch solch edel, köstlich und lieblich Bild desto mehr an sich locke und ziehe, darnach zu trachten, daß wir auch unter einander Liebe haben, und uns hüten vor Neid, Haß und Zwietracht. Denn wie die Liebe ist ein Bild Gottes, und nicht ein todt Bild, noch auf Papier gemalet, sondern ein lebendig Wesen in göttlicher Natur, die da brennet voll alles Guten; also ist wiederum Haß und Neid ein recht Bild des Teufels, ja, nicht menschlich noch teuflisch, sondern der Teufel selbst, als der nichts ist in seiner Natur, denn ein ewiger Brand von Haß und Neid wider Gott und alle Seine Werke, beide, Menschen und alle Kreaturen; daß man den Teufel auch nicht besser malen könnte, denn wenn man könnte eitel Haß und Neid malen. — Wie auch unter uns noch Viel sind, die das Evangelium mit uns hören und lehren, brauchen dieselben Sakramente und stellen sich wie rechte Christen; aber sie sind unter uns, wie Spreu unter dem Korn; wenn es zum Treffen geht, so sieht man, wer sie sind und wo sie hingehören. Denn da ist nichts, denn Stolz, Eigendünkel, Neid, Verachtung und der Teufel selbst. — Es ist nicht so große Kunst, ein christlich Leben und die Liebe anzusahen; aber das ist Kunst und Mühe, dabei zu bleiben und beständiglich zu verharren, sonderlich wenn Anfechtung und Widerstand daher treten. Wiewohl ihr noch Viel sind, der rohen, groben Leute, die von sich selbst abfallen, als faule, wurmstichige Aepfel oder Birnen, und gehen dahin ersoffen in ihrem Geiz, Stolz, Neid, u. s. w. Das sind ungerathene, untüchtige Früchte und gar kein nutze, als die doch nicht bleiben sollen noch können. Aber wir reden von Solchen, die der Wind und Wetter abschlägt, das ist, die sich solche Anfechtung und Gedanken lassen umstoßen: Was soll ich bei der Lehre bleiben? Ich sehe wohl, daß man nichts davon kriegt, denn daß man muß auf sich laden aller Welt Ungunst, Verachtung, Feindschaft, Toben und Wüthen, Leib und Leben dransetzen, und immer an der Spitze stehen, wider den Teufel, Welt und Fleisch u. s. w. Wer kann deß zukommen oder dabei bleiben, wenn er nichts mehr soll davon haben? — Aber es soll nicht so sein; sondern es heißt, hindurchgerissen und fortgefahren ungehindert, es begegne uns süße oder sauer, und gehe uns drüber, wie es wolle, es sei Freund oder Feind, wenn es auch der Teufel selbst wäre, und immer gedacht: Ich habe darum nichts angefangen, daß mir die Leute geben, oder lieben und lohnen sollen; darum auch nicht davon gelassen, ob ich gleich Undank, Neid, Haß dafür kriege. So böse soll sie nicht sein, daß sie mich überböse; sondern ich vielmehr, ihr zuwider, fortfahre Gutes zu thun, nicht dich, noch Jemand angesehen; sondern um meines Herrn Christi willen, wie Er auch gethan hat und noch immer thut. —

Starke: Sind wir der göttlichen Natur theilhaftig worden, wenn wir göttlich gesinnt und geartet sind? Es trüget nicht. So viel wahre Liebe, so viel Aehnlichkeit mit Gott. Das ist eine Klugheit eines Lehrers, wenn er seine Erweckungen mehr evangelisch, als gesetzlich sein läßt. Je freundlicher und liebreicher die Ermunterung ist, je kräftiger und durchdringender ist auch dieselbige. — Du redest viel von Gott, aber das Beste mangelt dir. Du kennest Gott in Worten, aber mit den Werken verleugnest du Ihn. Du kennst Ihn also gar nicht, und wirst von Ihm auch nicht erkannt werden. — Damit Einer, der zum Zorn gereizt wird, nicht in

der Versuchung überwältigt werde und unterliege, so gedenke er alsbald daran: Gott ist die Liebe! Das wird ihm eine Arznei sein und ihn bewahren. — Niemand kann zum Leben der Herrlichkeit kommen, wo er nicht erst hier das Leben der Gnade in Christo hat. — Die Heilige Schrift redet nicht mit überhäuften Redensarten, die einerlei bedeuten: was sie aber wiederholet, geschieht mit sonderlichem Nachdruck, daß es wohl gemerkt werden soll. — Es kann uns armen Menschen in dem Jammerthale der Welt nichts süßer, nichts angenehmer, nichts erfreulicher sein, als wenn wir hören und versichert werden, daß wir von Gott geliebt werden. — Gottes Liebe ist die Ursach und Regel unserer Liebe. — Die Liebe ist nicht die Ursache unserer Vereinigung mit Gott, aber sie versichert, verbindet, befestigt und erhält dieselbe. — Liebe Seele, fühlst du gleich zuweilen nichts von der Gnade der Vereinigung mit Gott und deinem Herzen, liebst du nur herzlich, und bleibest in der Liebe, so hast du Zeugniß genug, daß du dennoch mit Gott verbunden bist. — Niemand kann mit gutem Gewissen, Freudigkeit und Frucht Andern die Liebe anpreisen, wo er nicht selbst in der Liebe wandelt. Das merken sonderlich die Prediger, wenn sie zur Liebe ermahnen, daß sie selbst, nach dem Exempel Christi, Liebe üben müssen. — Gott ist willig, Seine Liebe immer völliger zu machen und ihre Wirkung zu vermehren, wo wir Ihn nur nicht hindern; und alsdann wachsen auch alle Kräfte des inneren Menschen in uns, und darunter die Liebe des Nächsten. — Was helfen die besten Zeugnisse, wenn das Gewissen dawider redet? Ein Herz voll Liebe ist der beste Zeuge der Freundschaft mit Gott, der auch im Feuer der Anfechtung aushält. — Du freust dich, wenn ein guter Freund zu dir kommt, und etliche Tage dein Gast ist. Frohlocke! Gott, dein bester Freund, wohnt in dir, bleibt bei dir, und besitzt dich ganz und gar, du aber bist Sein Eigenthum. Mit Gott hast du Alles. — Gottes Liebe, die sich in Christo geoffenbart hat, ist das Vortrefflichste, womit unsere Erkenntniß und Glaube zu thun hat. Je mehr wir darin studiren, je mehr Geschmack und Süßigkeit wir empfinden. — Ein herrliches Kennzeichen der christlichen als allein göttlichen Religion, da in derselben eine so große Verbindung der Menschen mit Gott geschieht, daß Gott in dem Menschen und der Mensch in Gott ist. — Ruchloser Mensch, wie kannst du freudig sein gegen den Tag des Gerichts? Hüte dich, daß du dich nicht mit einer fleischlichen Sicherheit anstatt der Freudigkeit betrügest! — Lieber Christ, so oft du was thun oder lassen willst, frage doch bei dir selbst: hat dein Heiland das auch gethan oder gelassen? Es wird dir viel Nutzen schaffen und im Laufe des Christenthums glücklich fortheilen. — Wirst du vor ein weltliches Gericht gefordert, darüber darfst du nicht erschrecken; bist du freudig gegen das große Weltgericht, warum nicht gegen einen geringen menschlichen Tag? Unverzagt und ohne Grauen soll ein Christ, wo er ist, stets sich lassen schauen. —

A. H. Francke: Ein Tröpflein Glaubens ist weit herrlicher, als ein ganzes Meer voller Wissenschaft, und wäre es auch die historische Wissenschaft des göttlichen Worts. —

Heubner: Die Liebe hat eine erleuchtende Kraft, sowie Haß verfinstert. Je mehr Liebe, desto mehr helle Erkenntniß, desto weniger Täuschung möglich. — Mangel an Liebe ist Zeichen des Mangels an rechter Gotteserkenntniß. Alle Erkenntniß, alle Theologie muß in der Liebe wurzeln, Theologie ohne Gottesliebe ist Trug und Schein. Welch eine trockene Metaphysik hat man öfter für Religion, Religionsphilosophie ausgegeben, worin nicht ein Hauch von Liebe war! — Man kann Gott, der die Liebe ist, nur e praxi, ex usu kennen lernen; so lange ich noch nicht an mir erfahren habe, wie unendlich Gott liebt, kann ich höchstens Andern etwas nachsprechen von Gott. — Das Anpreisen der Liebe Gottes aus der Natur ist nicht der Schatten von der Erkenntniß der Liebe Gottes in Christo. — Die stolze Philosophie konnte Tugend, Moralität ohne Gottesliebe behaupten, ja gar sagen, daß eine Tugend ohne Religion eigentlich noch stärker und reiner sei. — Der Mangel der Liebe gegen Gott ist der schreiendste Beweis unseres Sündenfalles. Denn in statu integro sollte unser erstes Lebenszeichen Liebe zu Gott sein, wie beim Kinde der Zug nach der Mutterbrust. — Allerdings geht unsere Liebe zu Gott von einer Beschämung, von einer Ueberführung aus; aber das ist itzt einmal nicht zu ändern: wer das leugnen will, der kehre erst die ganze Welt um. Und wer wird es am willigsten gestehen? Die, die angefangen haben, Gott zu lieben: sie fühlen es mit Schmerz, wie wenig sie noch Gott lieben! — Wäre kein Abfall, kein Bruch geschehen: wozu dann Versöhnung? Wäre Versöhnung ohne den Sohn, durch uns allein, durch unsere Besserung allein möglich gewesen: wozu dann die Sendung des Sohnes? — Das ist das Wunder der Liebe in Gott, daß Er in Seiner Liebe ist unbewegt stehen geblieben und Sein Geschöpf nach wie vor geliebt, gesucht hat, obgleich Feindschaft wider Ihn ausgebrochen war. Die Liebe Gottes ist also eine ewige, tief in Ihm begründete, unveränderte Liebe gewesen, die nie einen Zugang oder Abgang erlitt. Dies Wunder der Liebe erkennt kein Mensch eher, als bis ihm sein Elend bekannt worden ist, bis ihm die Augen aufgegangen und übergegangen sind, und er nun dagegen hält, wie freundlich Gott ist. — Gott hat uns geliebt, Er hat auch meinen Nächsten Seiner Liebe gewürdigt; wenn Gott diesen liebt; soll ich mich weigern? — Eine unwirksam gebliebene Erkenntniß von Gottes Liebe ist noch keine vollendete. — Es ist eine Sympathie oder Antipathie zwischen Pflanzen, die Gott oder Sein Feind gepflanzt hat. Kinder Gottes empfinden den verwandten oder widrigen Geist in Andern. So soll Coccejus, der vor Allem nach einem reinen Herzen strebte, die Menschen oft aus dem ersten Begegnen erkannt haben. — Wer das historische Zeugniß gering schätzt, reißt die ganze Grundlage des Christenthums um und öffnet allem Trug und Wahn Thor und Thür. Geschichtskenntniß und eigne geistliche Lebenserfahrung zusammen machen wahres Christenthum. — Gott ist durch und durch Liebe, Sein ganzes Wesen, Seine eigentliche Natur ist Liebe, d. h. es ist ein innerer Drang in Gott sich mitzutheilen, sich hinzugeben, Seine Herrlichkeit und Seligkeit auch auf Andere ausströmen zu lassen, wie es der Sonne wesentlich ist zu scheinen. Freilich zeigt sich die Liebe Gottes gegen die Menschen nur in Abstufungen, wie das auch bei der Wärme der Sonne ist. Gott ist die Liebe für Alle, die in der Liebe stehen, sich Seiner Liebe zuwenden, aber ein verzehrendes Feuer für Die, welche außerhalb der Liebe stehen. Verschmähte Liebe bringt Pein: durch eigne Schuld

bringen die Bösen sich in das Gefühl des Zorns. Es kommt Alles auf den Standpunkt an, den Jemand gegen Gott einnimmt. — Die Bibel ist gleichsam die Posaune der Liebe Gottes, lange nicht die Natur; die Natur wird erst dem gläubigen Christen eine Posaune der Liebe Gottes. Gleich 1 Mos. 1. und 3. finden sich die ersten Töne der Liebe Gottes; am stärksten erschallen sie im N. T. — Der Mensch ist nicht verloren, so lange er an die Liebe glaubt; er ist es, wenn er diesen Glauben verliert. — Wenn der Teufel an die Liebe Gottes glauben könnte, so wäre er gerettet, sagt Chrysostomus. — Die Liebe verwandelt Gott aus einem Richter in den Vater. — Wer sich keine Liebe zutrauen darf, kann den Anblick des Liebendsten nicht ertragen. — Wer ist in dieser Welt wie Gott, ein Repräsentant Gottes, als nur Die, die reine, unermüdliche Liebe haben? — Wo wir Furcht, eine heimliche Scheu, Abneigung, Mißtrauen gegen Gott empfinden, da haben wir auch noch keine vollendete Liebe; die Furcht ist die erste Knabenzucht. — V. 19. Das ganze wundervolle Gebäude des christlichen Systems: die eine Hälfte ist die Moral: Gott lieben mit Allem, was d'raus folgt; die andere Hälfte: die Glaubenslehre, der bedingende Grund: Gottes Liebe gegen uns Sünder in Christo. Der Grund muß eher sein, als das Gebäude. — Liebe rührt am meisten, wenn sie zuvorkommend gegen Unwürdige ist. — Dem unsichtbaren Gott kann man seine Liebe nur in Seinen sichtbaren Kindern geben. — Das Christenthum setzt Gottes- und Bruderliebe in unzertrennliche Verbindung; das eigenthümliche Wesen desselben ist, daß bei ihm Religion und Tugend in Eins zusammenfließen in dem Geist der Liebe. — Gerok (1 Joh. 4, 7—12): Die Liebe als das Grundgesetz der Welt, 1) wie es geschrieben steht im Himmel: denn Gott ist die Liebe; 2) wie es geschrieben steht am Kreuze: denn Christus ist die Liebe; 3) wie es geschrieben steht in unseren Herzen: denn das Christenthum ist die Liebe. — Leonhardi (1 Joh. 4, 9): Die Erscheinung der Liebe Gottes gegen uns in der heiligen Weihnacht. Sie leuchtet uns 1) aus der göttlichen Weihnachtsgabe und 2) ihrer seligen Bestimmung für uns entgegen. Daran ist sie erschienen, 1) daß Gott Seinen eingebornen Sohn gesandt hat in die Welt, 2) auf daß wir durch Ihn leben sollen. — Clauß: Die Sendung Christi ist der größte Beweis der göttlichen Liebe. 1) Christus ist der Eingeborene. 2) Er bringt der Welt das Leben. — Clauß (1 Joh. 4, 12—16): Das Geheimniß des göttlichen Wesens. 1) In welchem Sinne bleibt's immer verborgen? 2) in welcher Gestalt ist's offenbar worden? 3) mit welchem Auge nur vermögen wir's zu erkennen? — Wilhelm: Die Gemeinde des Herrn. 1) Das Gute, das sie besitzt; 2) das Bekenntniß, das sie ablegt, 3) die Zeichen, die sie trägt. — Leonhardi: Worauf beruht unsere Trinitatisfreude? 1) Wir wissen, daß der Vater den Sohn gesandt hat zum Heiland der Welt (14. 15); 2) wir haben am Sohn die Liebe erkannt, die Gott zu uns hat (15. 16); 3) an der Liebe unter einander erkennen wir, daß Er uns von Seinem Geist gegeben. — Lutharbt (1 Joh. 4, 9., Adventspredigt): Die Liebe Gottes in Christo ist unser Leben. 1) Die Liebe Gottes, 2) die Sendung des Sohnes, 3) unser Leben. — Spurgeon (1 Joh. 4, 19): Der wahren Liebe 1) Ursprung, 2) Erhaltung, 3) Fortschritt. — Ahlfeld (Traurede über 1 Joh. 4, 19. und über 1 Joh. 4, 9—16. Predigt): Mit dreifachen Bändern sind wir gebunden an den dreieinigen Gott. 1) In der Liebe unter einander bleibt Gott in uns; 2) in dem Heiligen Geist bleiben wir in Gott und Gott in uns; 3) in dem Bekenntniß des Sohnes Gottes bleibt Gott in uns und wir in Gott. — Zur Epistel den 1. Sonntag n. Trin. 1 Joh. 4, 16—21. Heubner: Der Glaube, Gott ist die Liebe, der einzige Trost in bösen Zeiten. 1) Warum ist's so? 2) Wie werden wir des Trostes fähig? — Die göttliche Natur der Liebe. 1) Beweis (V. 16—18); 2) Folgerungen (19—21). — Gott ist die Liebe. 1) Erklärung; 2) Beweis (auch Vertheidigung); 3) Verpflichtungen daraus für uns. — Der Glaube an die Liebe Gottes. 1) Beschreibung, was er ist und worauf er sich gründet; 2) Kraft dieses Glaubens; 3) Folgerungen (den Glauben nicht anfechten lassen! ihn beleben durch Nachfolge Christi).

C. J. Nitzsch (1813 während der Belagerung Wittenbergs in der Antrittspredigt über die Perikope am 1. p. Trin. 1 Joh. 4, 16—21): Der Werth wahrer Liebe bei Furcht erregenden Aussichten in die Zukunft. Die Liebe erhebt über die ganze zeitliche Zukunft. Ihre Schmerzen sind tief, ihre Klagen aufrichtig, ja sie blickt um so wehmüthiger in die Ferne, da sie nie für sich allein leiden kann, aber verzweifeln an Errettung, abfallen vom Vertrauen kann doch die wahre Liebe nie. Jeder wahren Liebe ist es verliehen, die Welt zu überwinden und die Zeit zu überflügeln durch die Kraft des wahren Glaubens. Sie thut die hellsten Blicke in die Schatten der Zukunft. Sie ist nicht blind aus Furcht, sie weiß: jede Zeit wird ihr eignes Heil, ihre eignen Spuren der göttlichen Freundlichkeit haben, aus den Trümmern des Alten wird Neues, Besseres erstehen, in der Schule der Noth wird die edlere Freiheit und Weisheit der Völker gedeihen, die Kinder, die Enkel unseres Geschlechts werden in einer verjüngten Welt mit Rührung und Erbauung an ihre Väter denken und uns selbst wird es nie an den Hülfen und Linderungen fehlen, die wir bei unserer Schwachheit bedürfen. Und die Liebe mit den hellen Augen hat auch einen unermüdlichen Arm; sie trifft die beste Vorsorge für Alles, was bevorstehen mag.

Schleiermacher: Vollkommenheit der Liebe. 1) Was der Apostel angibt als das Zeichen der Völligkeit der Liebe; 2) daß das, wovon er redet, nur durch die Völligkeit der Liebe bewirkt werden kann. —

Kapff: Gott ist die Liebe und nur Liebe macht Eins mit Gott.

Gerok: Noch einmal eine Liebespredigt. 1) Der ewige Liebesquell, 2) die heilige Liebespflicht, 3) die rechte Liebesprobe, 4) das selige Liebesglück. —

Ranke: Das Leben in der Liebe ist das edelste Leben. Denn es ist 1) das Leben in der Gemeinschaft mit Gott, 2) das Leben in unzerstörbarer Frömmigkeit, 3) das Leben in der Wahrheit.

Ficker: Gott ist die Liebe! das sei unsere Ueberzeugung; wir wollen in dieser Liebe bleiben! das sei unser Entschluß;

dann wird Gott bei uns bleiben, das sei unser Segen. —

J. Müller: Die Liebe, das Wesen des christlichen Lebens. 1) Es beginnt das christliche Leben mit der Liebe zu Gott durch Christum; 2) es entwickelt sich zur Liebe gegen den Nächsten; 3) es vollendet sich in der Vollkommenheit dieser zwiefachen Liebe. —

Harleß: Wer kennt und liebt den lebendigen Gott, der die Liebe ist? 1) Wer, statt die eigne Liebe zu vergöttern, Gott in Seiner Liebesoffenbarung in Christo erkennt und liebt; 2) wer, statt ohne Furcht Gott zu lieben, in seiner Liebe Gott fürchtet ohne Pein; 3) wer, statt in solcher Liebe alle Welt Brüder zu nennen, Jeden liebt, aber nach der Weise Gottes in Christo. —

Spitta: Des heiligen Apostels Johannes Wort von der Liebe. 1) Ein Wort der Lehre, in welchem er uns die Liebe kennen lehrt, und 2) ein Wort der Ermahnung, in welchem er uns die Liebe zu üben ermahnt.

Claus Harms: Lasset uns Gott lieben! Betrachtet 1) den Grund der Gottesliebe, 2) ihre Kraft und Erweisung nach innen, 3) ihre Kraft und Erweisung nach außen! —

Bobe: Gott ist die Liebe! 1) Ein Bekenntniß des Dankes (V. 8); 2) eine Stimme des Trostes (17. 18); 3) eine Richtschnur des Lebens (19. 20). —

Florey: Der Liebe heiligende Kraft auf das Menschenherz. 1) Sie vereint — das von Gott getrennte Menschenherz (V. 16); 2) beruhigt — das geängstete Menschenherz (17. 18); 3) erwärmt — das kalte Menschenherz (19); 4) läutert — das unreine und sündige Menschenherz (20); 5) belebt und befruchtet — das todte Menschenherz (21). —

Genzken (Beichtrede): Was fehlt mir noch zum wahren Christenthum? 1) Der Anfang ist, daß wir die Liebe erkennen, die Gott zu uns hat; 2) der Fortgang ist, daß wir bleiben in dieser Liebe; 3) das völlige Maß ist, daß sie durch die Erfahrung ihrer heiligenden Kraft die Furcht vor Tod und Gericht austreibt; 4) die Probe zu dem Allen ist die Bruderliebe.

8. Des Glaubens Kraft (1—5), Zeugniß (6—10) und Gehalt (11. 12).

Kap. 5, 1—12.

Jeder, der glaubt, daß Jesus ist Christus, ist aus Gott geboren, und Jeder, der 1
Den liebt, der ihn geboren hat, liebt auch [1]) Den, der aus Ihm geboren ist. — *Daran 2
erkennen wir, daß wir die Kinder Gottes lieben, wann wir Gott lieben und Seine Gebote halten [2]). — *Denn das ist die Liebe Gottes, daß wir Seine Gebote halten; und 3
Seine Gebote sind nicht schwer, — weil Alles, was aus Gott geboren ist, die Welt 4
besiegt; und das ist der Sieg, der die Welt besiegte: unser [3]) Glaube! — *Wer ist's 5
denn [4]), der die Welt besiegt, wenn nicht, wer glaubt, daß Jesus ist der Sohn Gottes? — *Dieser ist, der da kam durch Wasser und Blut [5]), Jesus Christus [6]); nicht in 6
dem Wasser allein, sondern in dem Wasser und in dem Blut, und der Geist ist's, der
zeugt, weil der Geist [7]) die Wahrheit ist. — *Denn Drei sind, die zeugen, — der Geist 7 8
und das Wasser und das Blut, und die Drei sind Eins. — *Wenn wir das Zeugniß 9
der Menschen annehmen, so ist das Zeugniß Gottes größer, weil das das Zeugniß
Gottes ist, daß [8]) Er gezeugt hat von Seinem Sohne. — *Wer an den Sohn Gottes 10
glaubt, hat das Zeugniß [9]) in sich; wer Gotte [10]) nicht glaubt, hat Ihn zum Lügner
gemacht, weil er nicht an das Zeugniß geglaubt hat, welches Gott über Seinen Sohn
gegeben hat. — *Und das ist das Zeugniß, daß ewiges Leben uns Gott gegeben hat, 11
und das ist [11]) das Leben in Seinem Sohne. — *Wer den Sohn [12]) hat, hat das 12
Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, hat das Leben nicht. —

1) V. 1: *Καὶ* vor *τὸν γεγεννημένον* hat A, cod. Sin. (wo nicht *τὸν*, sondern *τὸ* steht) und mehrere Minuskeln.

2) V. 2: *τηῶμεν* kann zwar nicht als durch A bezeugt angesehen werden, da derselbe die folgenden Worte *αὐτὴ γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ* nicht hat, so daß sein *τηῶμεν* aus dem 3. V. stammen dürfte, obwohl der Ausfall der angegebenen Wörter erklärlicher ist, wenn auch V. 2 *τηῶμεν* und nicht *ποιῶμεν* zu lesen ist, wie B u. A. haben; aber cod. Sin. GK u. A. bestätigen es ausreichend.

3) V. 4: *ἡμῶν* nach ABGK cod. Sin. Nur unbedeutende Zeugen: *ὑμῶν*.

4) V. 5: Nach *τίς* hat Sinait. *δὲ*, nach *τίς ἐστιν* BK *δὲ*, Andere haben ein *γὰρ*, wie der Syrer, Andere voran *καὶ*, während A und andere Zeugen alle Konjunktionen weglassen.

5) V. 6: *καὶ πνεύματος* nach *αἵματος* findet sich zwar bei A, Sinait. und einigen Minuskeln und Versionen, ist aber offenbar Interpretament, wie das noch schwächer bezeugte *καὶ ἐν τῷ πνεύματι* nach *ἐν τῷ αἵματι*.

6) ibid. Der Artikel *ὁ* vor *χριστός* bei B hat AG Sinait. u. A. wider sich.

7) ibid. Statt *τὸ πνεῦμα* vor *ἡ ἀλήθεια* ist die Lesart *χριστὸς* sehr schwach bezeugt. Ebenso haben mehrere den Sinn gar nicht berührende Lesarten in diesem Verse, wie *μόνῳ, ἀλλὰ καὶ, ἀλήθεια* ohne Artikel keinen festen Grund.

8) V. 9: *ὅτι* AB cod. Sin. u. A. statt *ἣν* in der Recepta.

9) V. 10: Der Zusatz *τοῦ θεοῦ* nach *μαρτυρίαν* bei A fehlt bei B cod. Sinait.

10) ibid. *τῷ θεῷ* bei BG, cod. Sinait. ist besser bezeugt als *τῷ υἱῷ* bei A, und außerdem durch den Context gestützt.

11) V. 11: *ἐστιν* meist am Schluß des Verses, bei A zwischen *αὕτη* und *ἡ ζωή*.

12) V. 22: *τοῦ θεοῦ* nach dem ersten *τὸν υἱὸν*, wie's auch Luther hat, ist zu wenig bezeugt; es fehlt bei den besten Codd., auch dem Sinait.

Kritische Bemerkung zu V. 7. 8.

In V. 7: ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ist noch hinzugefügt: ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα· καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσιν V. 8. καὶ τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ. — So cod. 173, und zwar nicht von der ersten Hand im 11., sondern erst der zweiten Hand im 16. Jahrh.; cod. 34 und 162 aus derselben Zeit, dem 15. oder 16. Jahrh., fehlen die Worte καὶ οἱ τρεῖς τὸ ἕν εἰσιν und die Artikel vor πατήρ, λόγος und ἅγιον πνεῦμα, woran die mechanische Uebersetzung aus der Vulgata zu erkennen ist. Sonst fehlen diese Worte in allen griechischen, auch dem Sinaitischen Codex, in fast allen Versionen, auch lateinischen, bis zum 8. Jahrhundert, und von da an kommen sie in drei verschiedenen Gestalten vor. Trotz der trinitarischen Streitigkeiten nimmt kein einziger Kirchenvater der griechischen Kirche auf sie Bezug; unter den älteren lateinischen Kirchenvätern ebensowenig. Denn die Anspielungen des Tertullian (adv. Prax. 25: connexus Patris in filio et filii in Paracleto tres efficit cohaerentes alterum ex altero; qui tres unum sunt) und Cyprians (ep. ad Inbajanum: cum tres unum sint) sind auf Joh. 10, 30. 16, 5. zu ziehen, und wenn der Letztere de unitate eccl. p. 79 sagt: dicit dominus: ego et Pater unum sumus; et iterum de Patre et filio et spiritu s. scriptum est: et tres unum sunt — so ist bei dem wiederum an unsere Stelle, aber an V. 8 zu denken, und zwar in symbolischer Deutung, wie im 6. Jahrh. Fakundus von Hermiane (pro defens. trium capitum 1, 3) den Cyprian verstanden hat, welcher mystischen Deutungen (der ungenähte Rock: Vorbild der Kircheneinheit, u. dergl.) nicht fern und fremd war. Offenbare Spuren der allegorischen Erklärung fanden sich schon bei den Griechen in einzelnen Scholien zu dieser Stelle. So im cod. Paris. zu V. 8: τουτέστι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ὁ πατὴρ καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ, zu ἕν εἰσι: μία θεότης, εἷς θεός. Einanderes Scholion: οἱ τρεῖς δὲ εἶπεν ἀρσενικῶς ὅτι σύμβολα ταῦτα τῆς τριάδος. Daher und aus Cyprian mag allmählich die Lesart erwachsen sein, indem man dessen Deutung auf die Personen der Trinität neben den Text stellte, aus dem derselbe entnommen war. Zuerst werden diese Worte in einer Schrift erwähnt, welche dem Vigilius von Thapsus am Ende des 5. Jahrhunderts zuzuschreiben ist; dann öfter, und kommen bis zum 16. Jahrhundert in die meisten lateinischen Uebersetzungen. Nach einer griechischen Uebersetzung der Akten des Laterankonzils von 1215 erschienen sie zuerst griechisch in der complutensischen Ausgabe (1502 bis 1514). Erasmus, der sie in seinen Ausgaben des griechischen N. T. von 1516 und 1518 nicht aufgenommen hatte, gab sie in der Version von 1521 und der dritten Ausgabe von 1522 und zwar unter dem Druck der Kirche (pium est, nostrum sensum semper ecclesiae judicio submittere) und mit Berufung auf den cod. Britannicus (= cod. 34), um vor der gelehrten Welt sich zu rechtfertigen. Dann nahm sie Robert Stephanus 1546—1569, Beza 1565—1576 auf und die Recepta sanktionirte das Bürgerrecht dieser Lesart. Luther hat diese Worte nie mit übersetzt, nur in seiner zweiten Auslegung dieses Briefs erklärt, obwohl er sie in der ersten Auslegung geradezu als unächt bezeichnet hatte. Sie fehlen in allen deutschen Wittenberger Bibeln von 1522—1545; erst 1596 erscheint eine Quartausgabe bei Lehmann in Wittenberg mit diesen Worten; doch fehlen sie noch in späteren, zuletzt in der Quartausgabe von 1620. Zuerst erscheinen sie in der Züricher Ausgabe 1529; die nächste Ausgabe von 1531 druckt diese Stelle mit kleinen Lettern, die folgenden hat sie in Klammern, welche erst seit 1597 wegfallen. Die Basler Ausgabe von 1552 gibt sie bereits ohne Klammern. Die zu Frankfurt a. M. erschienenen Ausgaben haben sie zuerst 1582 in der Quartausgabe, während die Oktavausgabe von demselben Jahre sie nicht gibt. So half das nicht, daß Luther diese Worte für einen ungeschickten, gegen die Arianer gemeinten Zusatz hielt, der in griechischen Bibeln fehle, noch daß Bugenhagen, als ein Lektionar von 1549 mit diesem Zusatz in Wittenberg erschienen war, warnte: obsecro chalcographos et eruditos viros, ut illam additionem omittant et restituant graeca suae priori integritati et puritati propter veritatem. — Im 17. Jahrhundert versuchte man die Aechtheit zu vertheidigen; zuletzt war noch Bengel für sie, dem v. Meyer, Sander, Besser und Mayer sich anschlossen. — Vgl. Griesbachs diatribe ad h. l. in ed. a. 1806; Rickli zu dieser Stelle; Tischendorf ed. maj. 1859, tom. 2, p. 225—228. — Bestätigt werden die äußeren Zeugnisse, die kritischen, durch die inneren, die exegetischen Gründe wider diese Worte. Unvollziehbar ist der Gedanke eines Zeugens ἐν τῷ οὐρανῷ. Deßhalb wandeln Einige, wie a Lapide, das testari in coelo in ein testari de coelo, oder finden drin die Bezeichnung der Beschaffenheit, wie S. Schmidt, Spener, des Zeugnisses, oder, wie Bengel, der Zeugen. Weiter ist unjohanneisch die Zusammenstellung von ὁ πατήρ und ὁ λόγος, da nur ὁ θεὸς und ὁ λόγος, oder ὁ πατήρ und ὁ υἱός vorkommen (Joh. 1, 1 ff. 5, 21 ff. 14, 9 ff.). Ferner ist τὸ ἕν nur auf Wesenseinheit zu deuten und dafür im Context kein Grund. Auch helfen sich die Vertheidiger durch Willkürlichkeiten, wie Bengel, der den 8. vor den 7. Vers stellt. Endlich kann man sie, mit Luther, nicht eben füglich von Rechtgläubigen wider die Arianer eingeschoben denken, da sich's nur um Zeugniß auf Erden handelt. Sie sind eben sprachlich und dialektisch wie logisch nicht ohne Willkür zu verwenden. Vgl. Huther 2. Aufl. S. 228 f. —

Exegetische Erläuterungen.

1. Zusammenhang. Was im Vorhergehenden wiederholt als ein Beweis für die Liebe Gottes notirt war, die Erscheinung Jesu Christi (V. 9. 10. 14. 19), und als nächste Folge davon für den Erweis unserer Lebensgemeinschaft mit Gott angegeben war, Glaube, Erkenntniß und Bekenntniß (V. 15. 16), das stellt der Apostel diesem Abschnitt zum Schluß mit Beziehung zunächst auf die Bruderliebe (V. 1), dann auf Liebe zu Gott und Gehorsam gegen Seine Gebote (V. 2. 3), und auf den Sieg über die Welt (V. 4) mit Nachdruck in den Vordergrund, den Glauben an Jesus den Christ (1a), den Sohn Gottes (5), der als Solcher von Gott selbst (V. 6—9) und in Seiner Wirksamkeit, oder Gabe, dem ewigen Leben (10—12), bestätigt

ist. Bengel: Concinne apostolus in hac tractationis parte mentionem amoris ita collocat, ut fides, tanquam prora et puppis totius tractationis, in extremo spectetur.

2. **Wirksamkeit des Glaubens an Christum.** V. 1—5. — **Jeder, der glaubt, daß Jesus ist Christus, ist aus Gott geboren.** Die Allgemeinheit (πᾶς) wird nicht anders als durch das Glauben (πιστεύων) und das Glaubensobjekt (ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ χριστός) beschränkt; der Glaube mag schwach, unvollkommen sein, wenn er nur aufrichtig (subjektiv) und richtig (objektiv), also wahr ist. Das Glauben schließt Kenntniß, Zuneigung, Hingabe und Vertrauen in sich und schafft Empfänglichkeit für Hinnahme. Aus V. 5 ergibt sich, daß ὁ χριστός auf das innere Wesen des Erschienenen hinweist, = ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, wenn auch diese Begriffe nicht identisch sind, so daß sie 3, 23. neben einander stehen können: die Gottessohnschaft macht den Menschen Jesus zum Christus = Heiland. Vgl. 4, 15. und 2, 22. Die Tempora, das Präsens πιστεύων und das Perfektum γεγέννηται, markiren die Wiedergeburt, die Geburt aus Gott als Grund, den Glauben, der selbst ein göttlich Werk ist (Eph. 2, 8), als Folge davon: nur ein Gotteskind glaubt an Jesus den Gottessohn. — **Und Jeder, der Den liebt, der ihn geboren hat, liebt auch Den, der aus Ihm geboren ist.** In πᾶς ὁ ἀγαπῶν ist eine Parallele zu πᾶς ὁ πιστεύων, und was im Glauben mitgegeben und angenommen ist, besonders hervorgehoben. Deßhalb braucht man keinen Zwischengedanken: der aus Gott Geborene liebt Gott, wie Huther will. Das Objekt (γεννήσαντα) ist offenbar Gott, und daher ἐξ αὐτοῦ = θεοῦ, und unter τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ ist der Gläubige (V. 2: τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ) zu verstehen. Argumentum ex communi naturae ordine sumtum (Calvin), oder a propensione naturali, quae cernitur in hominibus (Estius). Vgl. Ephes. 5, 28—30. Also ist nicht Christus zu verstehen, wie Augustin, Hilarius u. A. wollen. Das Präsens ἀγαπᾷ neben ὁ ἀγαπῶν markirt das Ineinander der Bruderliebe und der Liebe zu Gott, das Gleichzeitige und Dauernde des Verhältnisses beider; nachdrücklich ist καὶ beigefügt. Der Apostel stellt's als Thatsache hin, nicht als Forderung: er soll lieben. — V. 2: **Daran erkennen wir, daß wir die Kinder Gottes lieben, wann wir Gott lieben und Seine Gebote halten.** Klar ist, daß es sich um Etwas handelt, das Jeder an sich selbst erkennen soll und kann, und nicht an Andern. Ferner ist klar, daß das die Bruderliebe ist, und zwar die Liebe zu den Brüdern, welche τέκνα θεοῦ sind. Endlich, daß das Merkmal und Kennzeichen davon Liebe zu Gott und Gehorsam gegen Gottes Gebote ist. Denn ὅταν mit dem nachfolgenden Indikativ ἀγαπῶμεν (Winer, S. 276 f.) ist Bedingungspartikel, wenn auch der Zeitbegriff hinzutritt, = wenn je; es mag Schwankungen, Störungen, Pausen, Ebbe geben in unserer Liebe zu Gott; wann sie aber in uns ist, ist sicher Bruderliebe zugleich in uns. Deßhalb fügt Johannes zu dem ἀγαπῶμεν τὸν θεόν noch das τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν, um durch den in der Gottesliebe wurzelnden Gehorsam die lebendige Gottesliebe zu markiren, so daß die Bruderliebe als ein einzelnes unter den Geboten Gottes und zugleich als nothwendige Folge der Liebe zu Gott als des nothwendigen Grundes anzusehen ist. Während Johannes sonst (2, 3. 4, 20. 21) Gotteserkenntniß und Liebe zu Gott aus dem Gehorsam gegen Seine Gebote und der Bruderliebe erkennen läßt, also an der Folge den Grund, läßt er hier umgekehrt an dem Grunde die Folge erkennen, was bei der Einheit göttlichen Lebens um so weniger auffallen kann, als durch jene Hinweisungen in die Wahrheit und Lauterkeit der Gesinnung, hier aber zum Schluß auf den Trost gewiesen wird, dessen wir einer bedeutenden und schweren Pflicht gegenüber bedürftig sind. Demnach ist es falsch und unnöthig, eine Trajektion anzunehmen, wie Grotius nach Oekumenius' Vorgange thut, oder mit de Wette den Satz τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν als den den folgenden begleitend aufzufassen, so daß nur der Gehorsam als aus der Liebe zu Gott entsprungen anzusehen sei, oder gar den Text verändern, wie alte Uebersetzungen (äthiopische und arabische) oder neuere unbedeutende Erklärer gewagt haben. — V. 3: **Denn das ist die Liebe Gottes, daß wir Seine Gebote halten.** Offenbar hat die Verbindung der Liebe zu Gott und des Gehorsams diesen Ausspruch veranlaßt, um, was koordinirt war, in seiner Einheit zu fassen (Huther). Αὕτη — ἵνα, wie 1, 9. 4, 17., gibt Aufgabe und Tendenz der Liebe an; ἐστιν notirt das Wesen, nicht = das bringt sie mit sich, das Bestreben schließt sie ein (de Wette). Die Liebe Gottes ist hier dem Context (V. 2) gemäß die Liebe zu Gott. — **Und Seine Gebote sind nicht schwer** — setzt Johannes „im vollen, fröhlichen Bewußtsein seiner Gotteskindschaft ermuthigend hinzu" (Düsterdieck). Vgl. Matth. 11, 30: φορτίον ἐλαφρόν; Luc. 11, 46: φορτία δυσβάστακτα. Solches gilt nach dem Zusammenhange nur von den wiedergeborenen Christen, welchen die Kraft gegeben ist, Gottes Gebote zu halten, wie die meisten Ausleger anerkennen. Vgl. Dogmat. u. eth. Grundgedanken S. 122 f. — V. 4: **Weil Alles, was aus Gott geboren ist, die Welt besiegt.** Die Begründung, daß die Gebote Gottes nicht schwer sind, folgt hier (ὅτι). Daher πᾶν τὸ γεγεννημένον wie Joh. 3, 6. 6, 37. 39. 17, 2 (πᾶν — αὐτοῖς, wie hier πᾶν — ἡμῶν) markirt die Allgemeinheit. Vgl. zu 1, 1. Winer 160, 5. = πάντες οἱ γεγεννημένοι. Die Personen sind gemeint, weder an die Gesinnung, an virtutes und charismata (Oekumen., Paulus), noch an die Würde der Kindschaft bei Gott (Baumgarten-Crusius) zu denken. Hier ist nun κόσμος als Gegensatz des Gottesreichs, Alles diesem Widerstrebende, Gotte und dem Göttlichen Fremde und Widrige, in und außer dem Menschen, in Eins zusammengefaßt (Calvin, Beza, Spener, Lücke, Düsterdieck, Huther u. A.); also nicht blos innerlich Welt- und Selbstliebe (de Wette), noch blos äußerlich homines virtuti et pietati adversantes, ihre machinationes bis zu den persecutiones (Grotius), noch nur ecclesia judaica et judaismus (Schöttgen). Das Präsens νικᾷ bezeichnet den im bestehenden Kampfe beständigen Sieg; „die Kinder Gottes kämpfen nur als Sieger mit der Welt" (Düsterdieck), vgl. 2, 13. 14. 4, 4. Aber abgeschwächt zu „sich unverführt erhalten" (Baumgarten-Crusius) darf νικᾷν nicht werden. **Und das ist der Sieg, der die Welt besiegte: unser Glaube.** Mit αὕτη νίκη ist auf πίστις gewiesen, das ἡμῶν erklärt erst der folgende Vers. Da νίκη durch νικήσασα näher bezeichnet

ist, wird nicht die Aktion, welche die Welt besiegt (Ebrard), sondern victoria parta, die Thatsache des Siegs, der Glaube, nicht Ursach, sondern Theilnahme des Siegs und Aufnahme der Kraft zur Fortsetzung und Erhaltung und Vollendung des Siegs notirt. Lorinus: victoria proprie non vincit, sed comparatur vincendo, sed energiam continet ea formula, denotans in quo sita sit vincendi ratio, unde victoria parta. „Der Glaube soll hier nicht als das Resultat eines Kampfes, sondern als der Kämpfer, der den Sieg gewonnen hat, gepriesen werden" (Huther). Also ist nicht der Glaube selbst schon der Sieg (Baumgarten-Crusius, Neander), oder der Aorist auf frühere bereits gestorbene Christen zu beziehen (Socin). Vgl. 2, 13. 14. 23. 4, 4. 5, 12. — V. 5: **Wer ist's denn, der die Welt besiegt, wenn nicht, wer glaubt, daß Jesus ist der Sohn Gottes.** Während V. 4: ἡμῶν πίστις hinzubrachte, hebt dieser Vers den Inhalt des mit ἡμῶν näher bezeichneten Glaubens in triumphirender Frage, die dem Abschnitt vom Siege über die Welt eignet, kraftvoll hervor. Bengel: credens omnis et solus vincit. Episcopius: lustrate universum mundum et ostendite mihi vel unum, de quo vere affirmari possit, quod mundum vincat, qui christianus et fide hac praeditus non sit. Johannes beruft sich mit dieser Frage auf die Erfahrung seiner Gemeinde. Das Präsens ὁ νικῶν, das die Person gegenüber der Thatsache, ἡ νίκη νικήσασα (V. 4), als im Kampfe siegend bezeichnet, markirt das bestehende, gegenwärtige Verhältniß und Verhalten des Gläubigen. Indem er aber sagt: ὅτι — ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ statt ὁ χριστός V. 1, weist er auf die innerlichste Herrlichkeit Jesu und zugleich darauf, daß die Gläubigen, an Ihm Theil habenden, Gotteskinder natürlich mit Ihm siegen, an Seinem Sieg auch Theil nehmen. Joh. 16, 33. Der Gläubige, der Christi und daß Christus ist, der Sohn Gottes, ist als Gottes Kind Sieger. Ist nur der Glaube wahr, der Gläubige wiedergeboren, aus Gott geboren, wie an der Bruderliebe und der Liebe zu Gott und frischem Gehorsam gegen Gottes Gebote zu erkennen ist, so ist der Sieg über die Welt auch unzweifelhaft. Darauf kommt's dem Apostel hier an. —

3. Jesus ist wirklich als Gottes Sohn bestätigt. V. 6—9. **Dieser ist, der da kam durch Wasser und Blut, Jesus Christus.** Οὗτος weist auf die Person Jesus, deren Würde erwiesen und bestätigt ist. Ὁ ἐλθών ist substantivisch, wie 1. 5. Joh. 1, 15. 33. 3, 13. 31. zu fassen; der Artikel fordert das und läßt nicht die Verbindung des Partizips mit dem voranstehenden ἐστιν zu, sei's gleich = dieser kam; es steht eben nicht da ἐστιν ἐλθών, sondern ἐστιν ὁ ἐλθών. Nun ist aber das participium aoristi festzuhalten, welches rein erzählt, was geschehen ist, nicht aber eben Gegenwärtiges, oder Vergangenes, das noch fortdauert, bleibt, markirt; es mußte ja ἐρχόμενος oder ἐληλυθώς (4, 2) stehen. Wie er kam, sagen δι' ὕδατος καὶ αἵματος, nämlich vermittelst, durch Wasser und Blut; διὰ notirt die Vermittlung; gleich nachher steht ἐν ὕδατι, wodurch die Umgebung, die Begleitung notirt ist. Es müssen also, wie historische, so äußere Thatsachen oder Akte sein, durch die er kam, und welche bedeutend und kräftig sind, ihn als Den zu erweisen, der er ist. Auch fordert die Verbindung der Beiden, Akte von gleicher Art und Beziehung zu verstehen. Demnach ist bei δι' ὕδατος καὶ αἵματος an die Taufe, die er im Jordan durch Johannes empfing, und welche mit ihrem Untertauchen auf den Tod wies, wie durch die Stimme des Vaters über Ihm auf Seine Sohneswürde, und an den Tod am Kreuz mit seiner versöhnenden Opferkraft zu denken; bei beiden Thatsachen bewies Er Seinen Gehorsam gegen des Vaters Willen und Sein Gehorsam Ihn als Gottes Sohn, den Heiligen und Unschuldigen. Nun faßt die Apposition Ἰησοῦς = οὗτος, χριστὸς = ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος das Gesagte in Eins als Resultat. Nehmlich Röm. 1, 3. 4. Daher ist gegen Grammatik und die Dialektik des Textes οὗτος nicht auf das Prädikat ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ V. 5 mit Knapp, Huther (1. Aufl.), sondern auf das Subjekt (Lücke) oder das durch das Prädikat bestimmte Subjekt (Huther 2. Aufl.) zu beziehen; man darf und kann nicht ὁ ἐλθὼν gegen den Sprachgebrauch (Matth. 11, 3. Luc. 7, 19 f. Joh. 11, 27) für den Messias nehmen, wie ὁ ἐρχόμενος, und ἐστιν mit δι' ὕδατος καὶ αἵματος verbinden (Hofmann, Schriftbeweis 2, 1. S. 469), oder ἐστιν ἐλθὼν als Umschreibung des Verbum finitum ungeachtet des Artikels fassen, und dabei, den Aorist übersehend, es gleich dem Präsens: er kommt (Luther u. A.), oder gleich dem Perfekt: er ist gekommen und kommt (de Wette, Sander u. A.) erklären. An das Wasser und Blut, das aus der am Kreuz durchbohrten Seite floß (Joh. 19, 34) kann nicht gedacht werden (Augustin u. A.), weil da αἷμα vor ὕδωρ steht und das nicht ein Moment seines Lebens ist, sondern nach dem eingetretenen Tode an dem Leichnam geschah, daß nicht davon gesagt werden kann ὁ ἐλθὼν διά. Die symbolisirende Wendung dieser Stelle auf die zwei Sakramente, Taufe und Abendmahl, ist nicht zulässig (Luther I, S. Schmid, Bengel, Sander, Besser u. A.), da nicht ἐληλυθὼς steht und αἷμα nicht zur Bezeichnung des Abendmahls gebraucht wird; da beide Begriffe aber parallel sind, läßt sich nicht ὕδωρ auf das Sakrament der übrigens nicht mit ὕδωρ (Joh. 1, 26. 33) zu bezeichnenden Taufe, die Christus eingesetzt, und αἷμα auf den Tod, den er erlitten, beziehen (de Wette, Rickli, Düsterdieck, Ebrard u. A.), oder Beides zusammen auf die Taufe allein wenden (Luther I), da ja in den Tod Christi getauft wurde; es ist das Zwiefache jedenfalls festzuhalten. Entweder historisch oder sprachlich ist's ungerechtfertigt, bei ὕδωρ an vita purissima (Grotius), doctrina pura (Socin), regeneratio et fides (Clemens Al.), die Thränen, und bei αἷμα an das bei der Beschneidung geflossene Blut, expiatio (Cameron), redemptio (Bullinger), cognitio (Clemens Al.) zu denken. Vgl. insbesondere Huther z. d. St. — **Nicht in dem Wasser allein, sondern in dem Wasser und in dem Blute.** Die Präposition ἐν ist an ἐλθὼν zu knüpfen und nüancirt im Vergleich mit dem die Vermittlung bezeichnenden διὰ nun die Umgebung, Begleitung, Sphäre; ein ähnlicher Wechsel Ebr. 9, 12. 25 (Delitzsch p. 390. 434). Articulus habet vim relativam (Bengel) auf das eben Genannte, das nun in demselben Sinne wie zuvor zu nehmen ist. Das dem ὕδατι nachgesetzte μόνον hebt diesen Begriff nachdrücklich hervor, und hat, weil's nicht mit οὐ verbunden ist, kein ἀλλὰ καὶ nach sich. Also nicht bei der von Johannes dem Täufer empfangenen Taufe allein ist Jesus erwiesen als Christus,

Gottes Sohn, sondern in beiden. Damit ist verworfen die Meinung der Häretiker, der Sohn Gottes sei bei der Taufe in ihm gewesen, aber nicht bei dem Tode am Kreuze, er habe sich vor dem Tode von ihm getrennt (Huther). An den Unterschied vom Täufer, der nur mit Wasser getauft hat, ist nicht zu denken, da es sich nicht um das Taufen Jesu handelt, sondern um dessen Getauftwerden (gegen Lücke, Düsterdieck, Ebrard u. A.). — **Und der Geist ist's, der zeugt.** *Καὶ* fügt ein weiteres, drittes Moment und zwar als einen Zeugen (*ἐστιν τὸ μαρτυροῦν* (vgl. *ὁ ἐλθών*) bei. Der Artikel vor dem Partizip nöthigt, *τὸ πνεῦμα* als selbstständigen, objektiven Geist, als den Heiligen Geist zu fassen, und das Präsens weist auf das fortgehende Zeugenamt (Joh. 15, 26), in dem er in alle Wahrheit leitet, die Gemeinschaft mit Christo vermittelt, das ewige Leben zueignet. Bei *τὸ πνεῦμα* ist nicht an den Geist des Gläubigen, das vom Heiligen Geist gewirkte Geistesleben zu denken (Episcop, Sander u. A.); das ist gegen den Context und der neutestamentliche Sprachgebrauch läßt solche Deutung ohne nähere Bestimmung nicht zu. Auch ist's nicht = *ὁ πνευματικός*, und darunter der Apostel selber zu verstehen (Ziegler, Stroth); noch das dritte Sakrament, die Absolution (Augustin), oder das Wort, der Dienst am Wort (Luther, Piscator u. A.). — **Weil der Geist die Wahrheit ist.** Dieser Satz enthält nicht den Inhalt des Zeugnisses, der aus dem Context bestimmt ist (daß Jesus, der Sohn Gottes, der Christ sei), sondern den Grund des Zeugnisses als eines zuverlässigen; *ὅτι* ist = weil, nicht = daß (Luther, Besser u. A.). Mit *ἡ ἀλήθεια* ist die im Worte Gottes geoffenbarte und im Glauben angenommene Wahrheit in ihrer vollkommenen Fülle gemeint, die des Geistes Wesen ist, der der Geist der Wahrheit ist (Joh. 14, 17. 15, 26. 16, 13), in die er leitet. Christus, der den Geist hat ohne Maß (Joh. 3, 34 f.) und ihn mit dem Vater sendet (Joh. 15, 26. 16, 7), ist natürlich auch in demselben Sinne seinem Wesen nach die Wahrheit (Joh. 4, 6). Man darf es nicht = *ἀληθές* fassen (Grotius). — V. 7. 8: **Denn Drei sind die Zeugen, Geist, Wasser und Blut.** Formel ganz wie der letzte Satz V. 6. Natürlich ist *οἱ μαρτυροῦντες* substantivisch und in demselben Sinne, wie V. 6. zu fassen, auch kein anderes Objekt des Zeugnisses hinzuzudenken; ebenso ist *τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα* eben das V. 6 Gemeinte. Die zuerst nur als Jesu Gottessohnschaft bezeugenden historischen Thatsachen werden nun neben dem Geiste in Maskulinform aufgeführt, um sie als konkrete Zeugen, wie Personen zu markiren (Lücke u. A.); natürlich, daß sie aber so ihre Stelle nach dem Geist einnehmen, der der Hauptzeuge, allein selbstständige, vielmehr nur die Thatsachen des Lebens Jesu mitgebrauchende, sie benutzende ist. Das Verbum notirt die Thätigkeit des Zeugens, gegenüber der Beschaffenheit, nach welcher man *μάρτυρ* ist, und das Präsens das Fortdauernde dieser Thätigkeit, weßhalb nicht an gegenwärtig existirende Gegenstände, wie Sakramente, zu denken nothwendig ist, nur daß diese Thatsachen in der Lebensgeschichte Jesu, wie diese selbst, in den Evangelien fixirt sind, und selbst ohne solche schriftliche Fixirung als Thatsachen mit weltgeschichtlicher Bedeutung in den Jahren des Heils fortwährend fortwirken. Mit dem *τρεῖς* spricht sich in Erinnerung an Deuter. 17, 6. 19, 15. Matth. 18, 16. 2 Cor. 13, 1. Ebr. 10, 28. 29) die Zuversicht auf die Vollkommenheit des Zeugnisses aus. Dieser Satz ist mit *ὅτι* = denn angeschlossen, um die Zeugnisse, in V. 6 vereinzelt, nun zusammengefaßt als gewichtvolle Bestätigung und Begründung für die Wahrheit, daß Jesus, Gottes Sohn, der Christ ist, hinzustellen. Deßhalb folgt noch: **und die Drei sind Eins.** Der Artikel *οἱ τρεῖς* markirt, wie auch schon vorher, die schon bestimmten und bekannten Zeugen; ebenso in *εἰς τὸ ἕν* die eine Wahrheit, um die sich's handelt, das Objekt des Zeugnisses (V. 1, 5). Mit *εἰς* wird, wie Joh. 11, 52. 17, 23: *εἰς ἕν* das in unum consentire bezeichnet. — Man hat daher weder mit de Wette einen Zwischengedanken zwischen V. 6. u. 7. 8. anzunehmen, noch *ὅτι* als jam vero (Grotius), folglich, mithin (Baumgarten-Crusius, Meyer) zu fassen, auch nicht bei den *τρεῖς οἱ μαρτυροῦντες* mit Bengel an drei verschiedene Menschenklassen (prophetas, baptistas, apostolos), oder an Symbole der Trinität zu denken. Endlich darf man nicht mit Luther das Einssein als ein Beisammen-, Zusammensein deuten. — V. 9: **Wenn wir das Zeugniß der Menschen annehmen.** *Εἰ* notirt eine zweifellose Thatsache, daher der Indikativ, nur daß sie als eine Prämisse für einen Schluß gesetzt ist. Winer 260. Vgl. 13, 14. In *τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων* stellt der Artikel das menschliche Zeugniß dem göttlichen gegenüber, ohne irgendwie ein dem Inhalt nach bestimmtes zu notiren, wie Brückner hervorhebt. Es ist also nicht an die Weißagung von Christo (Beda), noch an Johannes den Täufer und Augen- und Ohrenzeugen (Wetstein, Stier), noch an Propheten, Täufer, Apostel (Bengel) zu denken. Grotius nimmt *λαμβάνειν* = judicio approbare und Düsterdieck jedes beliebige Menschenzeugniß, wenn es anders die nöthigen Erfordernisse hat. **So ist das Zeugniß Gottes größer.** Zunächst ist auch *ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ* ganz allgemein zu nehmen. Als Gottes Zeugniß ist's größer, denn das der Menschen, und erfordert noch stärker die Annahme, das Geltenlassen. **Weil das das Zeugniß Gottes ist.** Es folgt nun das bestimmte Zeugniß Gottes, das man eben als Gottes Zeugniß annehmen muß. Hier ist offenbar ein Zwischengedanke nöthig: ein Gottes-Zeugniß ist nun wirklich vorhanden, nämlich dieses — (Düsterdieck). **Daß er gezeugt hat von Seinem Sohne.** Von *αὕτη* hängt der Satz mit *ὅτι* ab und notirt das Zeugniß als ein historisches Faktum, *μεμαρτύρηκε*, das abgegeben, aber fortwährend, bleibend wirksam zu denken ist, nämlich jenes dreifache Zeugniß V. 7. 8. Daher kann man *ὅτι* nicht auch mit „weil" übersetzen, wodurch der Urheber des Zeugnisses besonders notirt werden würde, in welchem Fall *αὐτός* vor *μεμαρτύρηκε* kaum fehlen dürfte; auch ist nicht an das innerliche Zeugniß mit Düsterdieck zu denken, von dem nachher die Rede ist, noch weniger an das dem Täufer zu Theil gewordene (Joh. 1, 33), wie Ebrard will. —

4. Der Besitz des ewigen Lebens im Glauben an Jesus den Sohn Gottes ist innere Bestätigung des göttlichen Zeugnisses. V. 10—12. **Wer an den Sohn Gottes glaubt, hat das Zeugniß in sich.** Der Erfolg, wie die Absicht des Zeugnisses Gottes ist der Glaube an Jesus als Gottes Sohn; daher nun *ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ*. Solcher *ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν ἑαυτῷ*. Der Zusatz *τοῦ*

θεοῦ ist unnöthig, der Context läßt kein anderes als das göttliche denken; der Artikel weist auf das Genannte und Bekannte hin. „Das Aeußerliche ist ihm ein Innerliches geworden" (Huther). Ἔχειν ist wie V. 12. 3, 3. 2, 23. ἐν ἑαυτῷ könnte fehlen, aber Johannes markirt neben dem Haben, dem Besitz der Sphäre, das eigne Innere des Gläubigen, dasür. Falsch ist es, mit Luther bei sich haben, noch falscher, mit Grotius recipit in se zu deuten; eben so wenig ist es = τηρεῖ (Baumgarten-Crusius), oder: nimmt's nicht nur an, sondern hält sich auch fest davon überzeugt (Lücke), hat es an und in sich aufgenommen (de Wette). — In seiner gewohnten Weise fährt der Apostel in der Negative fort: **Wer Gotte nicht glaubt, hat Ihn zum Lügner gemacht.** Der Dativ weist nicht auf den Gegenstand des Glaubens, sondern auf den Zeugen; daher ist die Lesart τῷ υἱῷ nicht textgemäß, wie τῷ θεῷ τῷ μεμαρτυρηκότι (Huther); zur Bestätigung dient αὐτόν, das jedenfalls auf Gott zu beziehen ist, aber wenn υἱῷ stünde, auf diesen zu beziehen wäre. Das Perfekt πεποίηκεν weist auf das in dem nicht Glaubenden Fortwirken, Anhalten; er hat gesagt und sagt's immer Gott, wie Luther bemerkt, in's Angesicht: Du lügst. — Die Begründung folgt (ὅτι = weil): **Weil er nicht geglaubt hat an das Zeugniß, welches Gott gegeben hat über Seinem Sohne.** Οὐ πεπίστευκεν steht und nicht μή, weil Johannes Den, von welchem er angenommen hat, er glaube nicht (ὁ μὴ πιστεύων) als ein bestimmtes Individuum setzt, das thatsächlich, objektiv, nicht gläubig geworden ist. Joh. 3, 18: ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν, weil damit auf das Urtheil des Richters, nicht blos auf eine Thatsache für sich gewiesen ist. Winer p. 420 f. Die Perfekta weisen auf fortdauernde, bleibende Thatsachen. — V. 11: **Und das ist das Zeugniß, daß ewiges Leben Gott uns gegeben hat.** Mit καὶ fügt Johannes bei, was folgt, und das ist der Inhalt, der Gehalt des Zeugnisses (αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία); es ist nicht von intentio, finis desselben (de Lyra) die Rede, auch nicht vom Nutzen, Frucht, Segen desselben (Calov, Spener), noch von dessen Erweisung, Erprobung, Erfahrung (Lücke, Neander, Huther). Das Zeugniß Gottes ist in ihm selber ewiges Leben, das bei der Taufe Jesu, bei Seinem Tode, in dem Heiligen Geiste fühlbar, erkennbar macht und zeugt für Gottes Sohn. Daher ὅτι = daß, und ἔδωκεν, wie μεμαρτύρηκεν weist auf ein Geben, in dem ein Gegebenhaben fortdauert; es kann nicht sein dare decrevit, promisit (Socin, Carpzov), sowenig als ζωὴ αἰώνιος vita aeterna in spe (Beda), die erst im Himmel in re gegeben würde. Unter ἡμῖν sind οἱ πεπιστευκότες zu verstehen. Zu dem vorangestellten Hauptbegriff ζωὴ αἰώνιος fügt nun der Apostel: **Und das ist das Leben in Seinem Sohne** (oder: und dieses Leben ist in Seinem Sohne). Das ist ein dem ersten koordinirter, nicht aber von ὅτι abhängiger Satz. Αὕτη ἡ ζωὴ ist ἡ αἰώνιος und diese ist in Jesu dem Sohne Gottes; ἐν ist nicht per (Grotius), oder in Gemeinschaft mit Ihm, noch ἐστιν = contingit. Das ewige Leben ist οὐσιωδῶς (Joh. 1, 4. 11, 25. 14, 6), σωματικῶς (Col. 2, 9), ἐνεργητικῶς (2 Tim. 1, 10) in Christo. Offenbar wurde es in Ihm, weil's wirklich in Ihm war, und der Gläubige partizipirt an dem ewigen Leben, weil er an Jesu dem Sohne Gottes Theil hat. Daher der Schluß V. 12: **Wer den Sohn hat, hat das Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, hat das Leben nicht.** Fein und treffend Bengel: habet versus duo cola; in priore non additur dei, nam fideles norunt filium; in altero additur, ut demum sciant infideles, quanti sit, non habere. Priore hemistichio cum emphasi pronunciandum est habet; in altero vitam; darauf weist auch die Wortstellung (Düsterdieck). Ἔχει τὴν ζωὴν ist nicht = habet jus certum ad vitam aeternam (Grotius). Vgl. 1, 3. 2, 23. Joh. 17, 3. Ὁ μὴ ἔχων weist auf eine Annahme: wenn Einer nicht hat; darin liegt, daß er haben könnte, natürlich nur durch Glauben. V. 10. 11. —

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

I. Die Person Christi betreffend. 1. In Christo als dem Sohne Gottes ist das ewige Leben so, daß es ebenso gut heißt: Gott hat uns das ewige Leben gegeben (V. 11), wie: Er gab Seinen eingebornen Sohn (Joh. 3, 16); und wer den Sohn hat, hat das Leben, das ewige (V. 11). Außer Ihm ist kein Heil (Apstgsch. 4, 12).

2. Dieses innere Wesen des Sohnes hat sich unverkennbar im Gehorsam gegen des Vaters Willen beim Eintritt in die amtliche Wirksamkeit mit der Taufe im Jordan, wie am Ende im Tode am Kreuze gezeigt (V. 6).

3. Das Zeugniß des Heiligen Geistes für Christi Gottessohnschaft ist nicht zu trennen von den historischen Thatsachen Seines Lebens, so wenig diese ohne den Geist, der das Zeugenamt hat, zu Zeugen werden (V. 6—8); es soll eben die Geschichte auf Erden nicht gelöst werden von Gottes Geist. Man könnte fast den Grundsatz der lutherischen Kirche hier finden, daß finitum infiniti capax werden könne, im Gegensatz zu dem reformirten: finitum infiniti non capax.

4) Der Vater hat das Alles so bestimmt geordnet, daß wer an Jesu Gottessohnschaft nicht glaubt, Gotte den Glauben verweigert (V. 10), wie Joh. 14, 1.

II. Die Aneignung des Heils betreffend. 1. Der Ursprung des Glaubens: regeneratio praecedit fidem (V. 1).

2. Die Natur des Glaubens: er ist wesentlich sittlicher Akt, in welchem Christi Verdienst, des Vaters Liebe im Sohne ergriffen wird, so daß er hat (ἔχει), woran er glaubt (V. 12. 10. 11); er hat also die Liebe in sich, und ist nicht erst mit ihr zu verbinden, wie die katholische Vorstellung von der fides formata meint. Auch kann Johannes nicht den Glauben nur als zweite, auch nicht einmal als erste Bedingung neben Liebe und Sittlichkeit gelten lassen (V. 1), wie de Wette es ansieht und sagt.

3. Die Kräfte des Glaubens: a. den Menschen gegenüber — macht er die Gläubigen alle zu Brüdern, weil zu Gottes Kindern (V. 2); b. den Geboten Gottes gegenüber — macht er stark und freudig zum Gehorsam (V. 3), weßhalb Bengel richtig bemerkt: in se sunt suavia; sed τὸ non gravia contradicit et occurrit iis, qui gravia esse putant; c. der Welt gegenüber, — gibt er Muth zum Kampfe und Kraft zum Siege (V. 4. 5). Das wirket er den Menschen gegenüber, indem er zugleich sie selbst ändert, Menschenkinder zu Gottes-

kindern gemacht hat und solche Veränderung erkennen läßt oder annehmen; dem Gesetze Gottes und der Welt gegenüber ändert er nur die Gläubigen, indem er ihnen zuerst Kräfte des ewigen Lebens gibt und dann für des Gesetzes Recht und Segen, wie der Welt Hinfälligkeit klaren Blick, tieferes Verständniß gibt.

4. Die Nothwendigkeit des Glaubens: ohne denselben hat man weder Christum, noch Gott den Vater, noch den Heiligen Geist, noch das ewige Leben, also gibt es außer und ohne ihn keine Rechtfertigung, keine Vergebung der Sünde, keine Heiligung, keine Seligkeit (V. 12).

5. Freiheit des Glaubens: Alle sollen glauben, nach Gottes Willen, aber Zwang zum Glauben ist nicht geordnet; Jeder kann widerstreben (ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ = ὁ μὴ πιστεύων, V. 10. 12).

6. Unsittlichkeit des Unglaubens ergibt sich aus V. 1. und insbesondere aus V. 10: Gotte nicht glauben, Ihn als Lügner ansehen, ist wie Mißglaube und Verzweiflung ein schändlich Ding und, wie Luther im Katechismus sagt, ein Laster.

III. Das Gesetz betreffend: 1. es ist als Thatsache der Liebesoffenbarung, väterlicher Zucht anzusehen.

2. Es entspricht der ursprünglich von Gott gesetzten Menschennatur, welche die Sünde verderbt, die Gnade geheilt hat; die Last und das Lästige desselben für die Menschen beweist dessen Sündenstand, die Freude daran und der Gehorsam gegen dasselbe seinen Gnadenstand.

3. Aus seiner eigenen Kraft kann der Mensch kein einziges Gebot erfüllen; darin hat die evangelische Kirche Recht.

Homiletische Andeutungen.

Trenne du nicht den Glauben und die Liebe! Das leidet 1) weder dessen Ursprung aus der Wiedergeburt aus Gott, der die Liebe ist, noch 2) dessen Gegenstand, Jesus der Christ, in dem Gottes Liebe offenbar ward, noch 3) dessen Aufgabe, die Welt zu überwinden durch Liebe. — Unterscheide immerhin Glauben und Liebe im Werke der Rechtfertigung, zu der nur jener, nicht diese hilft, aber scheide sie nicht von einander im Gebiete der Heiligung, da jener die Wurzel dieser, diese die Krone mit reichem Geäste von jenem ist. — Ob du Glauben hast und wiedergeboren bist, kannst du sehen 1) an deiner Liebe zu Gott dem Vater, 2) an deiner Liebe zu den Brüdern, 3) an deinem Gehorsam gegen Gottes Gebot, 4) an deinem Kampf mit der Welt in dir und um dich. — Dr. Christian Friedrich Richter, Arzt am Waisenhause zu Halle, zu Franke's Zeiten, hat das Lied gedichtet: Es kostet viel, ein Christ zu sein und nach dem Sinn des reinen Geistes leben; denn der Natur geht es gar sauer ein, sich immerdar in Christi Tod zu geben; und das Gegenstück: Es ist nicht schwer, ein Christ zu sein und nach dem Geist des reinen Geistes leben; denn der Natur geht es zwar sauer ein. Beides ist recht und gut. Denn das Gesetz ist nur eine Last für den durch die Sünde geschwächten Menschen, nicht für den durch die Gnade gestärkten Christen; jenem freilich ist nur befohlen, gut zu sein, aber diesem ist's gegeben, gut zu sein. — Im Gehorsam gegen Gottes Gebot zeigt sich des Geistes Genesung, im Ungehorsam dessen Verkommenheit. Nichts ist natürlicher, der von Gott zu Seinem Bilde geschaffenen Menschennatur entsprechender, als Gottes Wille, der Seiner Gottheit entspricht, in dem für Sein Reich in Liebe geordneten Gesetze, das nicht wider den Menschen, sondern für ihn, nicht wider den Menschen, sondern wider die Sünde gegeben ist. — Lerne am Johannes den Kampf wider den Irrthum! Er ist so objektiv und ruhig bei aller Entschiedenheit und geht von der Position der Wahrheit so fröhlich aus, daß man gar nicht veranlaßt wird, es persönlich auf Andere zu beziehen, sondern geneigt wird, dabei nur sich selbst zu prüfen. —

Augustin: Qui habet in memoria et servat in vita, qui habet in sermonibus et servat in moribus, qui habet audiendo et servat faciendo, aut qui habet faciendo et servat perseverando, ipse est, qui diligit deum. Opere est demonstranda dilectio, ne sit infructuosa nominis appellatio. — Du betest das Haupt an und beleidigest die Glieder. Er liebt Seinen Leib. Gleich als wollte dir Jemand das Haupt küssen und dich zugleich mit benagelten Schuhen auf die Füße treten. Würdest du nicht der Ehrenbezeugung dich erwehren und rufen: was machst du? du trittst mich! Das Haupt würde mehr aufschreien für die getretenen Glieder, als daß achten, daß es geehrt wird.

Spener: Das hat nicht die Meinung, als wenn nicht ziemliche Mühe und Arbeit und Fleiß zu der Haltung der göttlichen Gebote gehörte; denn solches wäre wider Luc. 13, 24. 2 Tim. 4, 7. — Es ist die Schwierigkeit zu verstehen, von einer solchen Last, die dermaßen drückt, daß man sie nicht ertragen kann, die wehe thut. — Das geistliche Leben ist in seiner Natur ein ewiges Leben und besteht sowohl in der Gnade Gottes, die die Sünde vergibt, und neue göttliche Kräfte mittheilt, als auch in dem Genuß ewiger Seligkeit und Herrlichkeit. —

Starke: Das Christenthum ist nicht ein Spiegelfechten, sondern ein rechtschaffenes Wesen, das seinen Grund hat, seine Wappen und Kennzeichen, seine Werke und Früchte, seinen Nutzen und Freudigkeit. — Ist Scham und Ehrbarkeit bei dir, so wirst du ja eines frommen Vaters frommen Kindern nicht Leid thun; siehe, die Gläubigen sind Kinder deines himmlischen Vaters; wo du die anstatt der Liebe hassest, bist du wahrhaftig ein Feind Gottes, ihres Vaters, und Er wiederum dein Feind. — Wenn geistreiche Prediger bei einer Materie sich etwas lange aufhalten, dieselbe auch etliche Male wiederholen, und mit veränderten Worten noch deutlicher darstellen, laß dich das nicht verdrießen, sondern merke ihren Eifer, und sowohl der Sachen Wichtigkeit als Nothwendigkeit. — O wie viel Mühe, Last, Beschwerung und Unruhe haben die Kinder der Welt in ihren Sünden und Missethaten, wovon die Kinder Gottes frei und los sind! Also wird manchem Satanskinde die Hölle saurer zu erlangen, als einem Gotteskinde der Himmel. — Mensch, überrede dich nicht und laß dich nicht überreden, man könne die Welt nicht überwinden. Das ist das unfehlbare Kennzeichen des wahren oder falschen Glaubens: ob du die Welt überwindest, oder dich von ihr überwinden lässest. — Kinder Gottes sind Streiter und Ritter. Es muß gefochten sein um die Krone; der Glaube siegt. Elender Mensch, wo nicht auch das Siegen und Krönen folgt! Welt, packe dich unter die Füße! Auf Löwen und Ottern

wollen wir treten. Hie Schwert des Herrn! Seliger Stand eines Gerechten in Christo, seinem Haupt! Er befestigt nicht Wälle und Mauern, sondern des Teufels Reich und die Mauern Jericho's in seinem Herzen. — Je stärker Glaube, je mehr Sieg wider Sünde, Welt, Tod, Teufel und Hölle. — Die Bibel übertrifft alle Bücher, ist auch allen vorzuziehen; andere gottselige Bücher sind als Bächlein aus diesem Strom geleitet. — Christus ist nicht allein der Grund, sondern auch der rechte Mittelpunkt und das Hauptwerk unseres Glaubens, darauf der Gläubige allein mit Verleugnung seiner selbst zielet und sich gleichsam darein einsenket. — Wie Nichts vortrefflicher ist, als der Glaube, so ist auch Nichts schändlicher, als der Unglaube. Jener ehret Gott und ist eine Mutter aller Tugenden; dieser aber schändet Gott und ist eine Mutter aller Laster. — Der Mensch muß das wahre Leben nirgend anders, als in Christo suchen; auch außer Ihm keines Lebens Hoffnung sich machen. So lange er ohne Christo ist, hat er kein Leben; hingegen so viel er in Christo ist und an Ihm Theil hat, so viel hat er auch Leben. — Ein wahrer Christ ist ein rechter Christophorus, der Christum im Herzen und in Ihm das Leben führet. —

Besser: Bist du ein Sieger, so wirst du auch Beute aufzuweisen haben — Augenlust, Fleischeslust und hoffärtiges Leben heißen die drei Haupttrophäen, welche die Streiter Jesu Christi der überwundenen Welt ausziehen und am Siegspanier des Kreuzes aufhängen. —

Heubner: Unbeschadet der allgemeinen Menschenliebe muß der Christ sich doch besonders hingezogen fühlen zu Denen, die gleiches Sinnes mit ihm sind; wahre Kinder Gottes müssen ihm doch unendlich theurer sein, als Unbekehrte. — Die Aechtheit, die Heiligkeit der Menschenliebe zeigt sich an ihrem religiösen Charakter. — Ohne Religion ist alle Liebe werthlos, bloßer Naturtrieb oder verdeckte Eigenliebe. — Wahre Liebe ist mit strenger Gewissenhaftigkeit verbunden; Liebe darf nicht schlaff, nachsichtig machen in Absicht auf die Pflicht. — Wenn Liebe zu Gott Gehorsam fordert, so muß auch wahre Menschenliebe im Gehorsam, in Treue und Gewissenhaftigkeit bestehen. — Ringe nach dieser Stärke (V. 3): es ist kein gutes Zeichen, wenn du immer klagst. — 1) Die Irrthümer, Blendwerke, Täuschungen in der falschen Weisheit überwindet das Licht des Glaubens, durchschaut sie, erkennt ihre Nichtigkeit, wird ihrer Herr; Christi Wort ist die ewige, unveränderliche Wahrheit; der Glaube der Leitstern, daß wir nicht abfallen von der Wahrheit. 2) Der Glaube überwindet die Lockungen und Reizungen der Welt, die in ihrer Lust, ihren Gütern, ihrer Ehre an uns kommen; er überwindet sie durch die Liebe Christi, durch die himmlischen Güter, die ewige Herrlichkeit, die er zeigt. 3) Er überwindet die Drohungen der Welt, die Hindernisse, die sie in den Weg legt, ihre Verfolgungen: der Ruf Christi ist uns zu gewaltig, die Ehrenkrone, die uns vorgehalten wird, läßt uns die Schmach der Welt verachten. — Es ist dies (die Welt überwinden) ein dem Christenthum eigenthümlicher Begriff, weil dieses nur den Gegensatz vom Reich Gottes und Welt lehrt. — Großer Gedanke, es mit der ganzen Welt aufnehmen und sie überwinden! Das ist eine größere Aufgabe, als die Welteroberer haben; diese sind Knechte der Welt. — Der Unglaube ist ein Frevel an Gottes Majestät, eine Verleugnung der heiligen Wunder in der sittlichen Welt, die Gott gethan.

V. 1: Wann ist das Weihnachtsfest auch für uns der Geburtstag eines neuen Lebens geworden? Wenn seine frohe Botschaft auf's neue in uns erweckt hat 1) den zuversichtlichen Glauben, daß Jesus sei der Christ; aber auch 2) die dankbare Liebe zu Gott und Allen, die in Christo unsere Brüder sind (L. in Gesetz und Zeugniß 1859).

V. 4: Ein großer Sieg, eine große Geburt, eine große Gnade (Spurgeon). — Des Christen Kriegswerk. 1) Vom Krieger: dem aus Gott gebornen; 2) vom Feinde: der Welt; 3) vom Siege: dem Glauben (Danneil). — Wie Melanchthon in der Kraft des Glaubens die Welt überwunden: 1) Die Versuchung der Welt; 2) den Widerstand der Welt; 3) die Angst der Welt (Genthe zur 300jährigen Gedächtnißfeier 1860). — Taufrede.

V. 5: Unsere Weihnachtsfreude hängt genau damit zusammen, daß der Glaube, Jesus der Sohn Gottes, der Sieg ist, der die Welt überwindet. 1) Der Gegenstand der Festfreude, daß in Jesu der Sohn Gottes geboren ist, geht über alles Aehnliche in unserem häuslichen und bürgerlichen Leben, denn durch Ihn sind wir Gott wohlgefällig. 2) Die Welt nach ihrer nichtigen, verderblichen Seite soll überwunden, gerichtet, vernichtet und nach ihrer göttlichen Seite immer mehr selig werden, und das ist geschehen in Christo, durch Christum in den Gläubigen, so daß es es Eins ist und dasselbe: durch unsern Glauben überwindet der Sohn Gottes die Welt, unser Glaube überwindet durch Ihn die Welt (Schleiermacher).

V. 9—12: Christus als der Urheber und Geber einer lebendigen Religion. 1) Erklären und erweisen: Christus war das als Zeuge, als Vorbild, als Bürge; 2) die Folgerungen: a. für das Christenthum ist nichts zu fürchten von der Alles umwandelnden Zeit, der falschen Neuerungssucht, dem wahren Verbesserungseifer; b. prüfet die Aechtheit eures eigenen Christenthums nach der Lebendigkeit des Glaubens in euch (F. A. Wolf).

V. 1—13: Der österliche Glaube, daß Jesus sei der Christ. 1) Daß wir die heilsamen Kräfte dieses Glaubens uns auf's neue bewußt werden; 2) und uns auf diesem allerheiligsten Glauben erbauen (Petri). —

Zur Epistel Dom. Quasimodogeniti (V. 4—10):

Heubner: Der hohe Werth des Glaubens an Jesum Christum. 1) Wie er sich zu erkennen gibt: a. in seiner Kraft: macht uns zu Gottes Kindern, überwindet die Welt (V. 4. 5); b. in seiner Gewißheit: stützt sich auf Gottes Zeugniß (V. 6—8); 2) wozu er uns verpflichtet: a. warnt uns vor Verachtung des Glaubens (V. 9) und b. verbindet uns, Gottes Zeugniß gelten zu lassen (V. 10). — Der Glaube an Christum, das bessere Theil der jüngeren Christen (Konfirmanden). 1) Beweis: dieser Glaube macht sie zu Gottes Kindern, verwahrt sie vor der Welt; 2) wie erlangen sie diesen Glauben? durch fleißige Betrachtung der Zeugnisse für Jesum und durch willige Folgsamkeit. — Die fortgesetzte Fürsorge für die herangewachsenen Kinder, 1) worin sie besteht, 2) was uns dazu verpflichtet. —

R. Stier: Was Johannes meint mit dem Ueberwinden der Welt? Unser Glaube

soll überwinden 1) den Unglauben der Welt, 2) die Sünde und Verführung der Welt; 3) die Feindschaft der Welt. — Was für ein Glaube es ist, der die Welt überwindet? 1) Der Glaube an Den, der auch nicht von der Welt war, sondern der ewige Abglanz der Herrlichkeit des Vaters und das Ebenbild Seines Wesens; 2) der Glaube an Jesum, den Ueberwinder der Welt. —

Kapff: Die Konfirmation der Wiedergeburt. 1) Wie in Christo die Wiedergeburt der Menschheit konfirmirt sei; 2) wie in den einzelnen Herzen diese konfirmirt werde; 3) was dazu die äußere Konfirmation wirke. —

Genzken: Erbaut Euch auf den Glauben durch den Heiligen Geist. 1) Das thut noth den Wiedergebornen, als schwachen Neugebornen (V. 4); 2) aber der Grund, der gelegt ist, steht fest wie ein Fels (V. 5), und der Lebensfürst kommt immer noch zu uns im Abendmahl (V. 6); 3) der Heilige Geist gibt Zeugniß von Seines Wortes Wahrheit und Seines Lebens Kraft (V. 6. 8—11).

F. W. Krummacher: Das dreifache Zeugniß für Jesum den Messias und Weltheiland 1) im Wasser; 2) im Blut; 3) im Heiligen Geist. —

Beyer (in Gesetz und Zeugniß 1862): Eine Glaubensprobe! 1) Kennst du den Sieg, an dem der Glaube sich bewährt? 2) den Quell, aus dem er täglich neu sich nährt? 3) das Zeugniß, das Gewißheit ihm gewährt? — Das Zeugniß Gottes von Seinem Sohne, 1) an uns, 2) in uns, 3) durch uns. — Des Glaubens Siegesmacht, 1) gegen die Sünde der Welt, 2) gegen die Lüge der Welt. — Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwindet. 1) Was ist das für ein Glaube? 2) Wie gewinnt man ihn? 3) Wie überwindet er die Welt? —

IV. Der Schluß.

Kap. 5, 13—21.

Dieses schrieb ich Euch, auf daß Ihr wisset, daß Ihr das ewige Leben habet, die 13
Ihr glaubet[1]) an den Namen des Sohnes Gottes. — *Und das ist die Zuversicht, 14
die wir zu Ihm haben, daß, wenn wir was[2]) bitten nach Seinem Willen, Er auf uns
hört. — *Und wenn wir wissen, daß Er auf uns hört[3]), um was wir etwa[4]) bitten, 15
so wissen wir, daß wir die Bitten haben, die wir gebeten haben von[5]) Ihm. — *Wenn 16
Jemand seinen Bruder sieht eine Sünde begehen nicht zum Tode, so wird er bitten
und ihm Leben geben, denen, die nicht sündigen zum Tode; es gibt eine Sünde zum
Tode; von solcher sage ich nicht, daß er bitten solle. — *Alle Ungerechtigkeit ist Sünde, 17
und es gibt eine Sünde nicht[6]) zum Tode. — *Wir wissen, daß Jeder, der aus Gott 18
geboren ist, nicht sündigt, sondern, der aus Gott geboren ward, bewahrt sich und der
Böse rührt ihn nicht an. — *Wir wissen, daß wir aus Gott sind und die ganze Welt 19
liegt in dem Argen. — *Wir wissen aber[7]), daß der Sohn Gottes gekommen ist und 20
uns einen Sinn gegeben hat, daß wir erkennen[8]) den Wahrhaftigen[9]); und wir sind
in dem Wahrhaftigen, in Seinem Sohne Jesu Christo; dieser ist der wahrhaftige Gott
und ewiges Leben[10]). — *Kindlein, hütet Euch[11]) vor den Götzen[12]). 21

Exegetische Erläuterungen.

1. **Der Schluß, V. 13: Dieses schrieb ich.** Das ταῦτα ἔγραψα könnte wie ταῦτα ἔγραψα 2, 26. auf das Nächstvorhergehende bezogen werden, wenn das Beigefügte es gestattete: **Auf daß Ihr wisset, daß Ihr das ewige Leben habt, die Ihr glaubet an den Namen des Sohnes Gottes.** Ganz ähnlich wie der Schlußvers des Evangeliums 20, 31. Die Absicht des Schreibens ἵνα εἰδῆτε, ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον entspricht eben-

1) V. 13: τοῖς πιστεύουσιν bei B, Cod. Sinait.; A hat οἱ πιστεύοντες; seine Lesart ist wegen der Zeugen und als difficilior vorzuziehen. — Daß lect. rec. nach ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ hat und nach αἰώνιον fortfährt ἵνα πιστεύητε εἰς τὸ ὄνομα etc., ist zu schwach begründet und wohl nicht ohne Abhängigkeit von Joh. 20, 31. —

2) V. 14: ὅτι ἐὰν τι B, Cod. Sinait. Dafür A: ὅ τι ἄν.

3) V. 15: καὶ ἐὰν οἴδαμεν, ὅτι ἀκούει ἡμῶν fehlt bei A und Cod. Sinait.; doch sind sie da von einer späteren Hand noch hinzugefügt.

4) Ibid. ὃ ἐὰν BG, Cod. Sinait. u. A., AK u. A. haben ὃ ἄν; überhaupt schwanken die Codd. hier wie im Anfang nach καὶ zwischen ἐὰν und ἄν.

5) Ibid.: ἀπ' αὐτοῦ B und Cod. Sinait. παρ' αὐτοῦ haben AGK.

6) V. 17: οὐ πρὸς θάνατον gut bezeugt; Uebersetzungen (Vulg. Aeth.) lassen οὐ weg; μὴ ist zu schwach bezeugt.

7) V. 20: οἴδαμεν δὲ BK Cod. Sinait. Andere, wie A, haben καὶ οἴδαμεν, Einige lassen wie G, δὲ und καὶ weg, wie im Anfang V. 18.

8) Ibid. γινώσκομεν, ABG Cod. Sinait., sonst γινώσκωμεν.

9) Ibid. Nach τὸν ἀληθινόν haben A, einige Minuskeln, Versionen θεόν, Cod. Sinait. hat ursprünglich τό, korrigirt aber τόν.

10) Ibid. ζωὴ αἰώνιος ohne Artikel sehr stark bezeugt; wenige Minuskeln fügen ihn bei. Johannes schreibt nie ἡ ζ. αἰ., sondern ζ. αἰ. oder ἡ αἰ. ζ., oder ἡ ζ. ἡ αἰ.

11) V. 21: ἑαυτοὺς und nicht ἑαυτά ist am besten bezeugt.

12) ἀμήν. fügen GK. u. A. bei. Die Unterschrift Ἰωάννου α findet sich bei Cod. Sin. u. A.

so dem Anfang des Briefs mit der χαρά, die durch das Zeugniß des Augen- und Ohrenzeugen von dem λόγος τῆς ζωῆς erfüllt werden solle; daher entspricht ταῦτα ἔγραψα dem ταῦτα γράφομεν 1, 4 (Bengel), indem die Gewißheit des Besitzes von ewigem Leben Grund und Kraft der Freude ist, welche Johannes hat und meint. Das an ὑμῖν angeknüpfte τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ weist zunächst auf 3, 23. zurück, findet aber in der κοινωνία ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ 1, 3. seinen letzten Ruhepunkt. Daher ist ταῦτα weder auf 6—12 (Huther), noch auf 1—12 (S. Schmidt), sondern mit Luther, Bengel, Lücke, Düsterdieck u. A. auf den ganzen Brief zu beziehen, wenn auch die Motive des Ausdrucks in dem unmittelbar Vorhergehenden, den Schluß Vorbereitenden liegen mögen und noch einige Verse folgen, die eben den Schlußabschnitt bilden. Zu beachten ist der Unterschied des Schlußverses im Evang. 20, 31., der vom Gläubigwerden und Erlangen des ewigen Lebens, und diesem, der vom Gläubigsein und Besitze des ewigen Lebens redet. —

2. Die Zuversicht der Gebetserhörung V. 14. 15. **Und das ist die Zuversicht, die wir zu Ihm haben.** Mit καὶ wird an das Vorhergehende angeknüpft, und zwar an ζωὴν ἔχετε αἰώνιον die παῤῥησία ἣν ἔχομεν. Diese Parrhesie besteht darin: **Daß, wenn wir was bitten nach Seinem Willen, Er auf uns hört.** Es ist also die Zuversicht auf Gott, die im Gebetsverkehr mit Ihm steht; diese ruht auf der ζωὴ αἰώνιος, geht aus ihr hervor, weist auf sie zurück, wirkt auch stärkend und befestigend auf sie zurück. Vgl. 3, 21. 22. Bei πρὸς αὐτὸν wie αὐτοῦ nach θέλημα ist an Gott den Vater zu denken, da im Begriff des Habens der ζωὴ αἰώνιος der Begriff der Gotteskindschaft beschlossen ist, und mit beiden die παῤῥησία zusammenhängt. Während ἐάν τι den Gegenstand des Gebets ganz allgemein bis ins Unbestimmte notirt, beschränkt κατὰ τὸ θέλημα denselben, doch ist es conditio aequissima, latissime patens (Bengel), wie das Vater-Unser zeigt mit seiner 4. und 7. Bitte neben den andern. Vgl. Dogmatische und ethische Grundgedanken 1). Durch ἀκούει ἡμῶν wird ein aufmerksames, theilnehmendes Anhören markirt, mit ἡμᾶς würde nur ein Hören, Vernehmen angezeigt. — Das steht als unzweifelhafte Thatsache fest: **und wenn wir wissen, daß Er auf uns hört, um was wir etwa bitten.** Daher ἐὰν mit Indikativ οἴδαμεν. Winer S. 264. Mit ὃ ἐὰν αἰτώμεθα wird die Allgemeinheit des Gegenstandes des Gebets wiederholt. Daraus folgt: **so wissen wir, daß wir die Bitten haben, die wir gebeten haben von Ihm.** Mit Nachdruck steht ἔχομεν voran. Neben dem ἀκούει ἡμῶν ist das ἔχομεν τὰ αἰτήματα (Lorinus: res petitae) zu unterscheiden, wenn auch Beides mit einander verbunden ist: Gottes Erhören unserer Gebete und unser Haben geht zusammen. Der Zusatz: ἃ ᾐτήκαμεν ἀπ' αὐτοῦ indizirt, daß das Haben aber erst dem Gebetethaben folge, so daß das Haben zeitlich nicht zusammenfällt mit dem Beten, wie das Beten des Gläubigen mit dem Erhören Gottes; aber unser Haben ist gesichert; ἔχομεν ist nicht = λαμβάνομεν (Lachmann u. A.), aber auch nicht futurisch zu fassen (Grotius: statim exaudit, at non statim dat). Ἀπ' αὐτοῦ, wie Matth. 20, 20., ist mit ᾐτήκαμεν verbunden, nicht mit ἔχομεν zu verbinden; παῤ' αὐτοῦ, wie Act. 3, 2. (siehe krit. Bemerkungen 5) könnte wenigstens nicht die Gebete als Depositа bei Gott notiren, wie Ebrard will.

3. Fürbitte für den nicht zum Tode sündigenden Bruder. V. 16. 17. **Wenn Jemand seinen Bruder sieht eine Sünde begehen nicht zum Tode.** Damit ist ein besonderer Fall notirt, in welchem die zuversichtliche Bitte zu einer Fürbitte wird, um einen sündigenden Bruder dem Vorbilde des Herrn nach (2, 1. Vgl. Luc. 22, 31. 32. Joh. 17, 9. Hebr. 7, 25) bei seinem Heiland und Heile, in der Gemeinschaft mit dem Erlöser und in der Theilnahme ewigen Lebens zu erhalten. Additur casus omnium maximus; ut possis orare etiam pro altero in re gravissima (Bengel). In ἐάν τις ἴδῃ ist eine objektive Möglichkeit gesetzt; es ist nicht gesagt, daß Einer das sieht, aber es kann sein, der Erfolg wird's lehren; also: Wenn Einer sehen sollte. Winer S. 260. Es handelt sich also um ein Ereigniß, das in die Augen fällt, eine Thatsache, die beobachtet werden kann, wie 3, 17. Mit τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ist das Glied der christlichen Gemeinde markirt und τις näher als eben solches zu fassen. So ist auf das engere Zusammenleben und was da sich ereignet und offenbar wird, gewiesen. Das markirt der Apostel mit dem Partizip ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν nachdrucksvoll: der sündigende Bruder steht gleichsam vor Augen. Hier ist μὴ πρὸς θάνατον gesagt, nicht, wie V. 17: οὐ πρὸς θάνατον, weil es sich um das subjektive Urtheil der Beobachtenden, nicht um einen objektiv gültigen Grundsatz, Feststellung eines dogmatisch reellen Begriffs handelt. Winer S. 421. Es ist also ἀδελφὸς nicht proximus quicunque (Calov); Nichtchristen sind ausgeschlossen (gegen Ebrard), wenn auch nicht gerade ein „wiedergeborener" (Düsterdieck) zu denken ist. — **So wird er bitten und ihm Leben geben.** Das Futurum αἰτήσει zeigt die Fürbitte als bestimmt zu erwartende, da καὶ δώσει weder zuläßt, das Futur in der entschiedenen Sprache der Gesetzgebung des Alten und Neuen Bundes (Matth. 5, 21. 27 etc.) für den Imperativ zu fassen, noch auch Veranlassung da ist, eine blos ethische Möglichkeit anzunehmen, wie Luc. 22, 49: κύριε, εἰ πατάξομεν; Röm. 10, 14: πῶς οὖν ἐπικαλέσονται; sollen wir zuschlagen? Wie sollen sie, können sie anrufen? Vgl. Winer S. 282 und 250. Es ist also nicht licebit petere (S. Schmidt). Das Subjekt ist der Fürbittende τις, also nicht die Gemeinde (Neander), oder die Heiligen (Mayer). Dasselbe Subjekt, αἰτῶν, muß auch bei δώσει festgehalten werden; es ist weder dabitur (Variante der Vulgata, die Beda u. A. billigen, noch aus dem Begriffe des Gebetes αἰτούμενος, rogatus deus zu entlehnen (Beza, Bengel, Lücke, Winer S. 463 u. A.). Was die Sprache fordert, erträgt auch der Gedankenkreis des N. T. (Act. 3, 6. Jac. 5, 15. 20). Johannes faßt hier nur das Resultat als Thatsache ins Auge, ohne an die Vermittlung, deren Wege und Stufen innerhalb des Bruderherzens, das Gegenstand der Fürbitte war, zu denken; Buße und Glaube wird ja nicht ausgeschlossen, und der Fürbittende nicht als Erlöser gedacht, oder als Stellvertreter des Heilands. Es ist auch nicht an admonitio et correptio fraterna (Matth. 18, 15) zu denken (S. Schmidt), oder an das durch Fürbitte gewirkte, richtige Verhalten des Betenden ge-

gen den sündigenden Bruder (Rickli). Die schließliche Wirkung der Fürbitte ist ζωὴ (αἰώνιος), welche ja durch jede Sünde geschwächt, gestört wird. — **Denen, die nicht sündigen zum Tode.** Der Plural τοῖς ἁμαρτάνουσι gehört zu αὐτῷ, das generaliter positum est (Erasmus); der Plural hebt den gedachten Fall aus der Singularität; es liegt in dem τις ein Kollektives. Vgl. Winer S. 469. Gekünstelt und sprachwidrig ist es, αὐτῷ auf den Bittenden zu deuten, indem θεὸς als Subjekt gedacht wird, und τοῖς ἁμαρτάνουσι als Dativ. commodi zu nehmen: Gott wird ihm Leben geben für die Sündigenden, wie Bornemann will, bei Win. 1. 1. — Das μὴ πρὸς θάνατον ist eine nähere Bestimmung des ἁμαρτάνειν ἁμαρτίαν oder des ἁμαρτάνειν, hat also eine adverbiale Bedeutung. Dem Context mit der παῤῥησία erhörlichen Betens auf Grund des Besitzes der ζωὴ αἰώνιος und um ζωὴ in der Fürbitte für den Bruder entspricht allein die Fassung des θάνατος als des geistlichen Todes, und die Präposition πρός, welche die Richtung auf das Ziel hin notirt (Winer 360 f.), fordert, an ein Sündigen zu denken, das nach der Ueberzeugung des Fürbittenden nicht in dem θάνατος, der Entleerung von aller ζωὴ αἰώνιος, endet, also die Gemeinschaft mit Christo, den Glauben an Ihn, nicht absolut aufheben müsse. Das bestimmt sich näher bei dem Folgenden: **es gibt eine Sünde zum Tode.** So begränzt Johannes das Gebiet des Sündigens nicht zum Tode: dieses ist kein unendliches. Das ist gegen etwaige Laxheit im Urtheil der Gemeinde über die Sünden der Gläubigen. Hier hat πρὸς θάνατον dieselbe Bedeutung, wie vorher; ebenso auch ἁμαρτία. Deßhalb ist an eine einzelne Sünde, eine dem Bruder erkennbare Sündenthat (ἴδῃ), innerhalb christlicher Gemeinschaft (τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ) zu denken, und zwar nicht an eine besondere, äußerlich markirte Kategorie von Sünden, sondern an ein Sündigen, Sündethun, in dem sich dem aufmerksam Beobachtenden bemerkbar macht, daß die Glaubensgemeinschaft mit Christo, dem Quell ewigen Lebens, abgeschnitten ist, also die ethische Lebensgestalt im Innern als eine verkommene, hinsterbende, die sittliche Verfassung des Bruders als eine in unrettbarer Auflösung begriffene sich zeigt, so daß auch nicht hilft, für solchen zu beten, und die Fürbitte deßhalb nicht statthaft ist. Daher ist es falsch, den Begriff des A. T. חֵטְא לְמָוֶת, ἁμαρτία θανατηφόρος (4 Mos. 18, 22) auf diese Stelle zu übertragen und an Kapitalverbrechen, wie Götzendienst, Ehebruch, Mord, Blutschande, die von der Obrigkeit oder nach dem mosaischen Gesetz mit dem Tode gestraft werden, zu denken (Morus u. A.), oder an die von der Kirche mit Exkommunikation belegten Sünden, so daß Fürbitten nach den bürgerlichen Strafbestimmungen sich zu richten hätten; auch nicht an Sündigen bis an das Ende des irdischen Daseins (Beda u. A.), für welchen Fall de Lyra richtig bemerkt hat: qui sit peccator non ad mortem, sciri non potest nisi per divinam revelationem; πρὸς θάνατον kann ja nie heißen usque ad mortem. An leiblich Kranke, wie Jac. 5, 14., ist auch nicht zu denken, wie Steinhofer. Es wird ferner nicht an bestimmte schwere Vergehungen zu denken sein, ein peccatum gravissimum, quod vix remittitur (Ambrosius), moechia post baptismum commissa (Tertullian), peccatum invidentiae (Beda). Weiter ist auch nicht ein Zustand irgendwie markirt, wie Bengel meint: talis animae status, in quo fides et amor et spes, in summa, vita nova exstincta est; si quis sciens volensque mortem amplectitur, non ex illecebris carnis, sed ex amore peccati, sub ratione peccati; repudium gratiae proaereticum. Augustin hat zuerst an invidentiae faces post agnitionem dei, wozu er später hinzufügte: si in hac perversitate finierit vitam, dann an fidem deserere usque ad mortem gedacht. Endlich ist nicht an eine rein innere That, wie Verstockung (Ebrard), den Abfall selbst (de Wette, Lücke), oder an nicht im Wandel bemerkbare Sünde, wie die im Worte sich vollziehende antichristliche Leugnung (Düsterdieck), oder die Sünde wider den Heiligen Geist (Calvin, Sander u. A.) zu denken. Es handelt sich um ein sündiges Thun, an dem entweder zu bemerken ist, daß keine innere absolute Lossagung vom Glauben und Verleugnung Christi dabei angenommen werden darf oder muß, oder solche erkennbar wird, oder doch sehr wahrscheinlich ist. In dem letzteren Falle gilt: **Von solcher sage ich nicht, daß er bitten solle.** Negirt wird einfach, daß der Apostel sage (οὐ — λέγω), man solle für den Todsünder bitten. Er hebt nur die Thatsache hervor, daß er nur sage, für den nicht zum Tode Sündigenden Fürbitte zu thun. Insofern haben Die recht, welche hier nicht ein Verbot finden (Socin, Grotius, Neander, Lücke, Huther u. A.). Aber gesagt ist gewiß nicht, daß man für denselben beten solle, oder nur dürfe (Neander). Da der Apostel ἐρωτήσῃ sagt, während er früher αἰτήσει gesagt hat, ist der Unterschied wohl zu beachten: ἐρωτᾷν ist rogare, und setzt Gleichstellung des Bittenden mit Dem, an den dieser sich wendet, voraus; Jesus nennt (Joh. 14, 16. 16, 26. 17, 9. 15. 20) Sein Beten so; dagegen ist αἰτεῖν petere und setzt Unterordnung voraus (Düsterdieck), während Bengel αἰτεῖν als species humilior von dem genus ἐρωτᾷν ansieht. Mit ἐρωτᾷν ist mehr die zuversichtliche Bitte des Kindes, das fragend, die Gabe erwartend, bittet, markirt. Deßhalb kann man, recht genau das Wort angesehen, hier wohl die Zulassung der Fürbitte für den Todsünder, freilich ohne Zuversicht auf Erfolg und Erhörung, finden. Da aber der Apostel gerade παῤῥησία befürwortet und deus non vult, ut pii frustra orent (Bengel), so ist's wohl locutio morata et attica für Verbot. 5 Mos. 3, 26. Daran erinnert auch ἵνα, die Absicht zu bitten, will er in diesem Falle nicht erregen, fördern. Vgl. Dogmatische und ethische Grundgedanken 4). — V. 17: **Alle Ungerechtigkeit ist Sünde.** Das Subjekt πᾶσα ἀδικία erinnert an das Prädikat ἡ ἀνομία 3, 4. Diese ist Widerspruch mit dem objektiv gegebenen Gottesgesetz, jene, der Widerspruch und Negation der δικαιοσύνη, hat es mit der subjektiven, wenn auch von oben bewirkten, an das Gesetz gebundenen Gesinnung zu thun. Das stimmt eben dazu, daß es bei dem nicht zum Tode und dem zum Tode sündigen auf die sittliche Verfassung des Sünders ankomme. Offenbar will Johannes dem wehren, irgend eine ἀδικία für gering, nicht für ἁμαρτία anzusehen, wenn sie auch μὴ πρὸς θάνατον ist. Die Katholischen haben daher kein Recht, von der Sünde an sich abhängen zu lassen, ob sie peccatum mortale oder veniale sei. — **Und es gibt eine Sünde nicht zum Tode.** Mit καὶ wird einfach das Folgende angeschlossen; es ist nicht = et qui-

dem und der Sinn: quodlibet nefas est peccatum non ad mortem (Bengel); die Klausel Bengel's: sed ne quisquam id levius interpretetur, praemittit: est peccatum ist nur sittliche Reaktion gegen die Verkehrung des Johanneischen Gedankens: alle Ungerechtigkeit ist Sünde. Das Folgende ist um der empfohlenen Fürbitte willen nachdrücklich beigefügt. Mit dem οὐ πρὸς θάνατον ist die objektiv reelle Thatsache, das wirkliche Vorkommen solcher Sünde gesetzt; es ist Bestimmung zu ἁμαρτία, nicht zu ἔστιν, wie Luther es nimmt.

4. Gewißheit der Erlösung. V. 18—20. **Wir wissen, daß Jeder, der aus Gott geboren ist, nicht sündigt.** Οἴδαμεν beginnt dreimal diese Schlußverse; Bengel: anaphora. Johannes weist auf εἰδῆτε V. 13 und markirt so das eigentliche Bewußtsein des Christen in seiner Stellung zur Sünde (V. 18), Welt (19) und zum Erlöser (20). Πᾶς γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ist der aus Gott geboren ist und bleibt; die Kraft der Wiedergeburt, des in der Wiedergeburt gegebenen und empfangenen Lebens wirkt aus der Vergangenheit in die Gegenwart; als solcher οὐχ ἁμαρτάνει, als solchem ist ihm die Sünde fremd. Röm. 7, 20. Vergl. 3, 9. Unnöthig ist's, πρὸς θάνατον zu suppliren (Beda, Beza u. A.), und willkürlich, es vom Bleiben in der Sünde zu verstehen, oder vom aus der Gnade fallen (Calvin), oder vom nicht öftern Vorkommen der Todsünde und der Sünde überhaupt (de Wette). — **Sondern, der aus Gott geboren ward, bewahrt sich und der Böse rührt ihn nicht an.** Der Gegensatz (ἀλλὰ) ist nicht blos auf Prädikat, sondern, da das Subjekt besonders bezeichnet ist, auf den ganzen Satz bezogen und beide (οἴδαμεν, ὅτι- und ὁ γεννηθεὶς ꝛc.) sind selbstständig koordinirt. Der Aorist indizirt das historische Faktum: der wiedergeboren ward (gegen Sander, der das gerade im Perfekt findet, und Bengel: praeteritum grandius quiddam sonat, quam aoristus; non modo qui magnum in regenerationе gradum assecutus, sed quilibet, qui regenitus est, servat se). Mit dem, τηρεῖ αὐτὸν ist auf die sittliche Arbeit und Selbstanstrengung gewiesen; οὐ φύσει εἰς ἀναμαρτησίαν προβαίνει (Oekumenius); es kommt Sünde vor, heran, aber er steht im Kampfe sich wahrend in seinem eigenthümlichen Wesen und Gottes Gabe ewigen Lebens, das die Sünde stört, verkümmert, vertreibt. Die Sünde verdirbt so den Menschen selbst; es ist eine Selbstbewahrung, daß das σπέρμα τοῦ θεοῦ ihm bleibe (3, 9); es ist weder ἀγνόν (1 Tim. 5, 22), noch ἄσπιλον (Jac. 1, 27) zu. suppliren (Carpzov, Lücke u. A.), noch = τηρεῖσθαι auf der Hut sein (Ebrard) zu nehmen. Vgl. 3, 3. Der mit καὶ angefügte Satz notirt den schweren, aber erfolgreichen Kampf. Der Feind, ὁ πονηρὸς (3, 12), ist der Satan, οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ, obwohl er gern möchte, das feindliche Angreifen, die satanischen Anfechtungen, Versuchungen fehlen nicht (1 Petr. 5, 8), aber zu der Komplikation des Satans und des Wiedergeborenen kommt's nicht, das Ringen mit einander fehlt; dieser hält jenen fern, von sich ab; Bengel: malignus appropinquat, ut musca ad lychnum, sed non nocet, ne tangit quidem. „In der πανοπλία τοῦ θεοῦ ist er geschützt gegen alle μεθοδείαι τοῦ διαβόλου Eph. 6, 11 ff." (Huther). Auch Luther und Calvin weisen auf Gottes Waffen, so daß, wie Joh. 17, 11. 12. 15. Apoc. 3, 10., Gott der Bewahrende ist. Hier aber hat Johannes nur das Resultat, nicht den Weg dazu im Auge. Zusätze, wie letaliter (Calvin), finaliter (E. Schmid), sind unnöthig. Aber vom sorgfältigen τηρεῖν ἑαυτὸν hängt freilich das ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ ab (Düsterdieck, Huther). — V. 19: **Wir wissen, daß wir aus Gott sind.** Das zweite οἴδαμεν wiederholt einleitungsweise in prägnanter Verkürzung (ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν), und zwar in Anwendung auf sich und seine Gemeinde, das Bewußtsein des Gläubigen um seine Kindschaft bei Gott. Es ist keineswegs ein Anlaß, an die den Aposteln eigenthümliche Offenbarung zu denken, oder das εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ = a deo pendere illique adhaerere (Socin) zu erklären. Der Hauptsatz ist der selbstständig wie 18. und 20. mit καὶ beigefügte: **Und die ganze Welt liegt in dem Argen.** Die Welt ist ja das Gebiet der Herrschaft des Satans. Deßhalb und weil ὁ πονηρὸς V. 18 und der Gegensatz hier zu ὁ θεὸς vorliegt, ist τῷ πονηρῷ als Maskulinum, nicht als Neutrum (Lyra, Socin, Grotius, der doch eine Allusion an den Satan zuläßt, Spener, Rickli u. A.) zu nehmen. Ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται bezeichnet, wie ἐν τῇ συγκλήτῳ κεῖται (Polyb. VI, 14, 6), einmal die Kompetenz des Satans und die Abhängigkeit von ihm als der entscheidenden Macht; in (ἐν) ihm liegt die Welt beschlossen; κεῖται markirt die Passivität des Zustands, der Lage; er ἅπτεται τοῦ κόσμου fort und fort, in kräftigster, verderblichster Weise. Die sittliche Vermittelung durch die Sünde ist hier auch nicht notirt, nur das Resultat angegeben. Mit Spener und Steinhofer an Jes. 46, 3. denken und es nun zu deuten in Analogie an die Wiedergeburt, als liege die Welt im Argen, wie ein Kind im Mutterschoße, ist an sich falsch und durch jene von Luther nicht richtig übersetzte Stelle nicht zu rechtfertigen. — Unter ὁ κόσμος ὅλος ist an alle Unwiedergeborenen gedacht; Gottes Kinder gehören nicht zur Welt, sind nicht, obwohl ἐν τῷ κόσμῳ, aber nicht ἐκ τοῦ κόσμου (Joh. 17, 11. 16), nicht ἐκ τοῦ διαβόλου (3, 8). Treffend bemerkt Bengel: totus mundus, isque universus, eruditos, honestos, aliosve complectens omnes, exceptis duntaxat, qui deo se et Christo vindicarunt, non modo non tangitur, sed plane jacet (bleibt liegen) per idololatriam, caecitatem, fraudem, vim, lasciviam, impietatem, malitiam omnem, in malo, expers et vitae ex deo et διανοίας (1 Cor. 5, 10. 11, 32). Brevi hac summa vividissime denotatur horribilis status mundi. Commentarii loco est ipse mundus et mundanorum hominum actiones, sermones, contractus, lites, sodalitia. Daher ist kein Widerspruch mit 2, 2. 4, 14. Es geht die Tendenz Gottes auf Erlösung der ganzen Welt durch Christum und dieser reicht aus für die ganze Welt; aber der Satan geht auch als Widerpart Gottes auf Alle. Die Welt ist als Gebiet, das Alle umfaßt, aber nicht als Summe, die aus der Addition aller Einzelnen entsteht, zu verstehen. — V. 20: **Wir wissen aber, daß der Sohn Gottes gekommen ist.** Das dritte οἴδαμεν, dessen Gegenstand: ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει, d. i. gekommen ist; Er bedingt das εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ, das in εἶναι ἐν τῷ θεῷ weiter geht; wäre Er nicht gekommen, lägen wir noch wie ὁ κόσμος ἐν τῷ

πονηρῷ. Daher ist = ἐφανερώθη 3, 8. und nicht adest (Bengel nach Marc. 8, 3). — **Und uns einen Sinn gegeben hat, daß wir erkennen den Wahrhaftigen.** Zu δέδωκεν ist das Subjekt ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Falsch Bengel: deus, als der Sendende, das Kommen Jesu Ordnende. Jesus ist ja auch Mittler der Wahrheit und Erkenntniß (Düsterdieck). Mit διάνοια ist ein Vermögen zu erkennen, ein Sinn, nicht aber Einsicht, Erkenntniß, wie Lücke, de Wette wollen, oder die Thätigkeit des Durchdenkens im Gegensatz vom gedankenleeren Glauben (Paulus), gemeint, 2 Petr. 3, 1. Eph. 4, 18. 1, 18 (ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας oder τῆς διανοίας), oder Gesinnung (Matth. 22, 37. Luc. 1, 51. Eph. 2, 3. Col. 1, 21. 1 Petr. 1, 13. Ebr. 8, 10. 10, 16), sensus cognoscendi (Lyra), sensus et gustus rerum divinarum (a Lapide), der geistliche Sinn (1 Cor. 2, 12. 14); dessen Ziel (ἵνα), aber nicht dessen Inhalt ist γινώσκειν τὸν ἀληθινόν. Vgl. 2, 3. 4. Joh. 17, 3. Gegenstand der Erkenntniß ist offenbar Gott, qui re vera deus est, ut eum ab idolis omnibus discernat (Calvin), im Gegensatz zu jedem deus fictitius. Bengel bezieht's auf den Sohn ohne Grund. — **Und wir sind in dem Wahrhaftigen, in Seinem Sohne Jesu Christo.** Wieder wird mit καὶ ein selbstständiger Satz beigefügt, wie 19. Ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ ist wie vorher Gott, an den auch das Pronomen in ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ erinnert. Das ist der äußerste Gegensatz zu dem κεῖται ἐν τῷ πονηρῷ, das Höchste zu dem εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ. Der Zusatz ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ χριστῷ gibt nun den Mittler, den Grund und Halt wie der Erkenntniß, so der Stellung, die das gläubige Gotteskind hat, voll an, und zwar mit ἐν, nicht mit διά, als mit in, nicht mit per, um die bleibende Lebensgemeinschaft zu notiren; inserimur in Christum et unum efficimur cum deo. Vgl. 2, 3—6. 3, 2. Es ist also keine Apposition, wie die Vulgata, die mit ihrem et simus an den mit ἵνα beginnenden Satz anknüpft, Lyra, Erasmus u. A. anzunehmen scheinen. — **Dieser ist der wahrhaftige Gott und ewiges Leben.** Οὗτος, wie ἐκεῖνος weisen nicht etwa nur mechanisch auf das buchstäblich und örtlich nächste oder fernere, sondern auf das psychologisch nähere oder fernere Nomen. Winer S. 142. So wies ἐκείνη nicht auf die grammatisch, örtlich fernere ἁμαρτία μὴ πρὸς θάνατον, sondern auf unmittelbar vorher genannte ἁμαρτία πρὸς θάνατον V. 16. So ist hier nicht der vermittelnde Sohn das dem Sinne nach Nächste, sondern ὁ ἀληθινός. Unter dem Eindruck der christologischen Kämpfe mag es natürlich gewesen sein, οὗτος auf den Sohn zu ziehen, der arianischen Häresie gegenüber, zu der die neueren Antitrinitarier hinzukamen; unter der Zucht der Grammatik und Sprache muß man's doch auf den Vater ziehen (so die meisten Exegeten, auch Hofmann, Schriftbeweis I, 146, bis auf Sander, Ebrard, Besser, Stier [ad Joh. 17, 3., Band 5, S. 392] in unserer Zeit); wenn auch die Wortstellung, die Beziehung örtlich gefaßt, an Christus zu denken wäre, so doch nicht, wenn man den inneren Bau des Gedankens, in dem Gott der Vater die Spitze ist, der Sohn nur der Vermittler, genau ins Auge faßt. Aber worauf soll οὗτος sich nun beziehen? Auf ἐν τῷ ἀληθινῷ. Nun dann wäre: οὗτος (ὁ ἀληθινός) = ὁ ἀληθινὸς θεός, das wäre matt und schwach. Faßt man οὗτος aber δεικτικῶς, auf Christus, ist's ein markiger Abschluß des Briefs und gewaltiges Motiv für die Schlußwarnung. — Der Zusatz: καὶ ζωὴ αἰώνιος gehört zu οὗτος. Sprachlich ist's nicht auffällig (Winer S. 147); noch weniger dem Gedanken nach: Gott ist doch Seinem Wesen nach ζωή, so auch Christus (Joh. 14, 6), und zwar ζωὴ αἰώνιος. Aehnlich ist Er φῶς (1, 5), ἀγάπη (4, 8. 16), πνεῦμα (Joh. 4, 24) genannt. Fein bemerkt Bengel zu vita aeterna: initium epistolae et finis conveniunt. Unrecht ist es daher, dafür zu eisern, daß οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος auf den Sohn bezogen werde, als ruhe dessen Gottheit auf dieser Stelle, und dabei zu übersehen, daß zunächst Gott der Vater mit dem ἐν τῷ ἀληθινῷ gemeint ist, aber recht ist es auch nicht, das Tautologische (dieser, der Wahrhaftige, ist der wahrhaftige Gott) zu übersehen und eine Identifizirung des Vaters und des Sohnes zu fürchten, die unjohanneisch wäre, wenn man den Satz auf den Sohn bezöge. Aber Johannes unterscheidet den Vater und den Sohn, aber nicht Gott und Nicht-Gott. In dem Sohn vom Vater hat man den Vater, ewiges Leben und was des Vaters ist, und nur in Ihm, daher diese Wendung auf den Sohn und die Warnung vor allen Götzenbildern: der Sohn ist das lebendige Ebenbild, das Christliche nichts Götzendienerisches! —

5. Letzte Bitte. V. 21: **Kindlein, hütet euch vor den Götzen.** Mit τεκνία spricht sich des Johannes Innigkeit und Tiefe aus. Die Mahnung φυλάξεις ἑαυτούς erinnert sie an große Gefahr, gegen die sie wach und wacker sein müssen; sie selbst sind großem Verderben ausgesetzt. Bengel: elegantia activi verbi cum pronomine reciproco plus dicit, quam: custodimini. Custodite vos ipsos, me absente, — neque solum ab eorum cultu, sed etiam ab omni eorum communione et communionis specie. Ἀπὸ τῶν εἰδώλων markirt, daß die Gläubigen von den sie umgebenden, ihnen nahen Götzenbildern sich zurückzuziehen haben, um gegen sie gesichert zu sein. Die εἴδωλα sind Götzenbilder, und zwar ist damit im Gegensatz zu dem wahrhaftigen Gott, der ewiges Leben ist, das Fabrikat der Kreatur notirt; ob mit den Händen für grobes Heidenthum, oder mit den Vorstellungen und Gedanken für feines, ist nicht das Entscheidende oder Entschiedene; das besteht in dem Selbstgemachten, das unwahr ist und unlebendig, genau genommen, Nichts ist. 1 Thess. 1, 9. 1 Cor. 10, 19. 12, 2. Deßhalb ist es nicht richtig, daß Düsterdieck nach einem etymologicum ineditum bei Biel s. v. (τὸ μὲν εἴδωλον οὐδεμίαν ὑπόστασιν ἔχει, τὸ δὲ ὁμοίωμα τινῶν ἐστιν ἐνάλμα) bei εἴδωλον an Tritonen, Centauren denkt, bei ὁμοίωμα an Gestirne, Menschen, Thiere; die Diana der Epheser war doch ein εἴδωλον. Vgl. Röm. 1, 23. 25. Es hat sein Recht, an eigentliche Götzenbilder zu denken, wie Tertullian, Oekumenius, Düsterdieck u. A. thun, aber nicht minder, an die selbstgemachten Vorstellungen und Gedanken der Irrlehrer und Verführten, welche, wie Wahrheit, Annahme und Hingabe fordern, wie Beda, Rickli, Sander u. A. wollen. Selbst mit Ebrard mag man an die Bilder überhaupt von Gott und Göttern oder Heiligen in Wirklichkeit wie in Gedanken denken, für welche heidnisch Anbetung gefordert wird. Die εἴδωλα gelten als Gegenstände der εἰδωλολατρεία

so gefährlich. Das gilt wie damals an der Gränze der Kirche bei den Berührungen mit dem Heidenthum, so heute vom Marienkultus innerhalb der Kirche Christi und innerhalb Seiner Gemeinde vom Kultus des Genius, dem Schillerkultus u. dgl.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Die Zuversicht der Gebetserhörung beruht auf der Lebensgemeinschaft mit Gott dem Vater durch den Glauben an Christum und läßt sich keinen engeren Kreis für den Gebetsinhalt ziehen, als der Herr selbst gezogen (Matth. 6, 9—13), geht aber auch keine andere Weise ein, als Matth. 6, 33 f. vorgeschrieben ist, nämlich daß es auf dem Wege ethischen Strebens ausspricht, weß das Leben wirklich bedarf. So Paulus Röm. 8, 14—17. Absolut erhörlich ist das Gebet um den Heiligen Geist und Geistesgaben (Luc. 11, 13), relativ erhörlich das Gebet um Irdisches quantum non est impedimento ad salutem (Matth. 26, 39).

2. Die Fürbitte hat eine große Macht (V. 16); sie ist ein Liebeswerk, eine Wohlthat.

3. Jede Sünde ist eigentlich zum Tode, der der Sünde Sold ist; es gibt keine Sünde, die an sich nicht zum Tode, zur Verdammniß sei; jede Sünde muß vergeben, gesühnt werden. Insoferst sind omnia peccata paria, wie Stoiker und Jovinianus lehren, so verschieden sie auch sein mögen; nun gibt's auch nur einen Weg zur Vergebung und Tilgung der Sünde, Christus und Sein hohenpriesterliches Thun und die Glaubensgemeinschaft mit dem Sündlosen. Darum, nicht die Spezies oder Größe der Sünde an sich macht diese zur tödtlichen, sondern die Wirkung der Sünde auf das Verhältniß des Sünders zu dem Erlöser, oder die Natur der Störung dieses Verhältnisses, wie solche in der Sünde offenbar wird. Die einen bleibenden Abfall von Christo indizirende Sünde ist Todsünde. Verkehrt ist die römische Unterscheidung von peccatum mortale und veniale und die Beschränkung jener auf die Zahl Sieben. Denn die Gefahr ist immer, daß die als peccatum veniale angenommene und zur Entschuldigung gebrauchte Sünde umschlägt und mortale wird, und was auf niederem Standpunkte als venïale peccatum erscheint, ist später bei weiterem Fortschritt mortale.

4. Fürbitte für die zum Tode Sündigenden ist unstatthaft, weil sie unerhörlich ist, da solche Sünde nicht vergeben werden kann. Vgl. Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefs, II, S. 764—775. Das *ἀδύνατον — πάλιν ἀναχαινίζειν εἰς μετάνοιαν* (Ebr. 6, 4—6), sowie das *οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι* (Matth. 12, 32) geben bestimmt den Grund an, weßhalb Johannes die Fürbitte für die Todsünde nicht verlangt, noch anräthet. Vgl. Hofmann, Schriftbeweis II, S. 340 ff. — Die Fürbitte für Selbstmörder ist jedenfalls hiernach zu beurtheilen.—

5. Der Wiedergeborene als solcher, dem Geiste nach, sündigt nicht, wenn auch das Fleisch ihn hin und her zu Falle bringt.

6. Die Sünden der Wiedergeborenen sind nicht zum Tode, weil die Vergebung und Sühne in Christo gesucht und gefunden wird.

7. Nur der gläubige Christ, der aus Gott ist, ist der Weltmacht des Satans nicht unterworfen; wer dieser unterthan ist, fühlt sie am wenigsten; der frei gewordene Christ merkt und fühlt sie an ihrer Feindseligkeit wider ihn und an seinem Widerstreben.

8. Die lebendige Frömmigkeit findet nur Ruhe in Gott, von dem sie herstammt.

9. Wenn auch eine absolute und unverrückte Gewißheit (certitudo) des Heils, wie sie Methodisten und Baptisten zu haben wähnen, nicht wohl möglich noch biblisch begründet ist, so ist doch feste Zuversicht (fiducia) zu gewinnen und gegen die römischen Satzungen, die nicht blos die Unmöglichkeit endlichen Abfalls verwerfen, sondern auch diese Zuversicht des Christen leugnen (conc. trid. sess. 6, 9. 15 f.), zu halten.

10. Die Reformirten haben mit ihrer Verwerfung der Altäre, Bilder und derartige instrumenta superstitionum den Mißbräuchen der Katholischen gegenüber Recht, und zwar bis in die Gegenwart mit dem äußersten Marienkultus, fehlen aber darin, daß sie den Mißbrauch der einzelnen Gegenstände mit ihnen selbst vermischen und verwechseln und das natürliche Gebiet der Kunst verklagen, statt es in höheren Dienst zu nehmen. Die Freiheit der lutherischen Kirche ist nicht zu hoch anzuschlagen. — Bedenklich werden Bilder von Gott stets sein, nicht blos im Zwingli'schen und puritanischen Sinne.

Homiletische Andeutungen.

Sorge für die Deinen, daß ihnen der Besitz ewigen Lebens gewiß werde und bleibe, trotz aller Anfechtungen und Mühseligkeiten auf Erden. — Du hast doch sonst Vertrauen in die Reinheit der Gesinnung eines lieben Menschen, nicht noch viel mehr zu dem wahrhaftigen Gott? — Schändet das Mißtrauen und macht dieses zugleich sehr unglücklich im Verkehr mit Menschen, wie erst das Mißtrauen gegen den herrlichen Gott! — Mit dem Kommen an das Licht der Welt in der Wiedergeburt hat man nicht die Garantie, daß am Firmament des Innern diese Sonne stets im heitersten Lichte lache, unbewölkt, ohne Gewittertag; aber daß Tag ist, weiß man doch ohne Gabe der Prophetie, als Gotteskind, als Christ. — Bete um Alles, aber bringe stets bis zur Fürbitte für den irrenden Bruder! — Rede du lieber mit Gott von einem irrenden Bruder, als mit andern Menschen. — Unheimlich ist der Hochmuth, als könne es Einem gar nicht bei Gott fehlen, aber eben so unheimlich ist der Kleinmuth, der in die Besorgniß, es sei doch Alles umsonst, in die Verzweiflung führt. — Sei kein unmündiger Christ; tritt aber auch gern als Vormund ein! — Die Sünde verletzt nicht blos Gottes Gebot vor uns, Gottes Majestät über uns, auch Gottes Ebenbild in uns! — Jede Sünde kann dir zur Todsünde werden, wenn sie eine unvergebene bleibt. — Jede Sünde hemmt und stört in dir ewiges Leben; das Gefährlichste ist aber nicht das Sündethun, sondern das in die Sünde willigen, und das ist um so gefährlicher, je feiner das Gefühl und je entschiedener der Wille bei wachsender Heiligung geworden ist. — Bewahret euch vor dem Kultus des Genius!

Luther: Rufen mußt du lernen und nicht da sitzen bei dir selbst oder liegen auf der Bank, den Kopf hängen und schütteln und mit deinen Gedanken dich beißen und fressen, sorgen und suchen, wie du los werdest, und nichts Anderes ansehn, denn wie übel es dir gehe, wie weh dir sei, wie ein elender Mensch du seist. Sondern wohl auf, du fauler

Schelm, auf die Kniee gefallen, die Hände und Augen gen Himmel gehoben, einen Psalm oder Vaterunser vorgenommen, und deine Noth mit Weinen vor Gott dargelegt, geklagt und angerufen. — Beten, Nothanzeigen, Händeaufheben sind Gott die allerangenehmsten Opfer. Er begehrt es, Er will es haben, daß du selbst Ihm deine Noth vorlegen, nicht auf dir lassen liegen und dich selbst damit schleppen, nagen und martern sollst, damit du aus einem Unglück zwei, ja zehn und hundert machest. Er will, daß du sollst zu schwach sein, solche Noth zu tragen und zu überwinden, auf daß du lernest in Ihm stark werden und Er in dir gepreiset werde durch Seine Stärke. Siehe, da werden Leute daraus, die da Christen heißen, sonst nichts, denn eitel Wäscher und Plauderer, die viel vom Glauben und Geist schauen, wissen aber nicht, was es sei oder was sie selbst sehen. —

Starke: Die Heilige Schrift ist ein Brief Gottes an uns, darin Er uns gleich als mit Seiner Handschrift Seinen gnädigen Willen offenbaret und das ewige Leben zu geben vorschreibet. — Der Glaube ist nimmer zu stark; er kann und muß stärker werden. — Wo Gewißheit des Glaubens ist, da ist Freudigkeit. Je mehr der Glaube trunken wird von den Gütern Gottes, je heftiger jauchzt er vor Ueberfluß seiner Zufriedenheit: Himmel auf Erden! — Das Beten des Mundes muß mit dem Verlangen des Herzens verbunden sein. — Willst du erhörlich beten, so mußt du gläubig, heilig, Gottes Kind sein; sonst bist du ein Greuel. — Beten ist nicht nur eine christliche Schuldigkeit, sondern eine herrliche Wohlthat. — Einfalt ist nicht Unwissenheit. Jene ziemt den Christen, aber nicht diese. Christen müssen wissen; unwissende Christen sind Unchristen. — Gelehrte Leute und doch Gottlose sind Ungelehrte; die Wiedergeborenen sind recht gelehrt, als die durch die Erkenntniß Christi zum Himmelreich und zur ewigen Seligkeit sind geschickt gemacht worden. — Die subtile Abgötterei ist nicht besser, als die grobe. —

Bengel: Der jammervolle Zustand der Welt wird mit dem kurzen Summarium: die ganze Welt liegt in dem Argen, auf's treffendste bezeichnet, und zur Auslegung dieses Spruchs dient die Welt selbst, das Thun und Treiben der Weltkinder, ihre Reden, ihre Händel, ihre Gesellschaften, u. s. w. Daß sie es so arg machen, ist weniger zu verwundern, als daß sie es nicht noch ärger machen. —

Heubner: Deßwegen, wenn eine Sünde noch nicht Todsünde ist, ist sie noch nicht entschuldigt. — Es kann aus einer Sünde, die Verzeihung zuläßt, zur Todsünde kommen; deßhalb sollen wir jede Sünde verhorresziren. — Der Arge wird ihn nicht antasten: 1) der Satan hat keine unwiderstehliche Gewalt; 2) der Christ, so lange er in der Wiedergeburt bleibt, ist allen Anfechtungen des Satans unangreifbar. — Die feineren Fäden sind oft gefährlicher, als die groben Ketten. — Der Glaube an den Sohn Gottes; I. ein heiliger, segensreicher, gewisser Glaube a) seinem Inhalte nach: an Gottes Ebenbild, an den Heiland der Liebe; b) seinem Grunde nach: an Gottes Zeugniß; c) seiner Wirkung nach: das ewige Leben. II. Es ist ein Allen möglicher Glaube: a) wenn sie nur das Geschriebene recht lesen und beherzigen, um zum Glauben zu kommen; b) wenn sie Gott mit kindlichem Vertrauen bitten, daß Er ihnen den rechten Glauben schenke. —

Besser: Eine seltsame Rede! Sie glauben und er schreibt, auf daß sie glauben. Was bedarf's denn der Ermahnung zum Glauben, wenn man schon glaubt (Luther)? Es ist ja nicht möglich, heute das Leben zu haben durch einen gestrigen Glauben. Hier gilt kein Stillstand; wer glaubt, der glaube ferner. — Hinter jeder Bitte eines Kindes Gottes hört ja der Vater das ausgesprochene oder unausgesprochene Bittwort: Dein Wille geschehe! — Ich habe von einem frommen Christen gelesen, der den Inhalt seiner täglichen Gebete und Fürbitten aufzuschreiben pflegte, und jedes Mal den Spruch 1 Joh. 5, 15. darunter. — Die Sünde ist den Kindern Gottes etwas Räuberisches, wogegen sie ihres Lebens sich wehren. Wie die Schildwache vor eines Königs Hause, so steht vor der Wohnung Gottes im Herzen Seiner Kinder eine Wache mit Schild und Schwert. — Der Brief des heiligen Johannes selbst ist solch ein Bewahrungsmittel. —

Der zweite und dritte Brief des Apostels Johannes.

Einleitung.

§. 1.

Der Inhalt der Briefe.

1. Der zweite Brief gibt nach der Aufschrift und dem Gruß (1—3) des Apostels Freude über den Wandel in evangelischer Wahrheit zu erkennen, den er an Kindern der κυρία kennen gelernt hat (4) und mahnt an das Gebot der Bruderliebe (5. 6), nicht ohne vor der Lehre der Irrlehrer, welche Jesu Christi Kommen im Fleische nicht bekennen (V. 7—9), und vor der Gemeinschaft mit ihnen alles Ernstes zu warnen (10. 11). In Unlust am Schreiben und in Hoffnung auf mündlichen Verkehr schließt er mit Grüßen von der Schwester Kindern (12. 13).

2. Der dritte Brief, an Cajus gerichtet (1), drückt nach Wohlergehen wünschendem Gruß des Apostels Freude über den Wandel desselben in Wahrheit aus (2—4, rühmt dann dessen Gastfreundlichkeit gegen missionirende Brüder (5—8), beklagt des ehrsüchtigen Diotrephes Auftreten gegen diese trotz des Apostels Empfehlungsschreiben, und der Bereitwilligkeit in der Gemeinde mit der Ankündigung, dagegen noch persönlich aufzutreten (9. 10), warnt vor diesem Beispiel und empfiehlt den Demetrius, wahrscheinlich den Ueberbringer des Briefs (11. 12). In Unlust am Schreiben und in Hoffnung auf baldiges Hinkommen schließt er mit Grüßen vom Apostel, Freunden und an Freunde (13—15).

§. 2.

Der Charakter der Briefe.

1. Diese zwei kleinen Schreiben, außer welchen 3 Joh. 9., ein verloren gegangenes ähnliches erwähnt wird, sind zwei lehrreiche Denkmale der Art, wie der Apostel mit einzelnen Personen verkehrt. Mit Recht macht Ewald bemerklich, daß in diesen Handschreiben der reiche Fluß und Schmelz der Worte, womit Paulus einst ähnlich an den Philemon schrieb, fehlt, aber eine höhere Sicherheit und bei aller Milde und Freundlichkeit eine Kürze und ein Ernst unverkennbar ist, welche auf einen Apostel hinweisen, der wenig Lust hat, viel zu schreiben, da er viel lieber mündlich verkehre und verkündige.

2. Während der zweite Brief neben der lebhaften Freude an dem Wandel der Seinen in der Wahrheit die zarteste Sorge für dieselben den Irrlehrern gegenüber in gewaltiger Energie kund gibt und vor vertrautem Verkehr mit diesen auf das entschiedenste warnt, weist der dritte Brief, neben derselben Freude, auf die unterstützende Theilnahme an missionirenden Brüdern als unverletzbare Pflicht der Einzelnen und der Gemeinde hin, tadelt, droht und bittet mit großer Kraft.

3. Beide Briefe sind sich außerordentlich gleich; der Anfang 2 Joh. 1 ist ganz wie 3 Joh. 1 (ὁ πρεσβύτερος — ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ); 2 Joh. 4 und 3 Joh. 3 (ἐχάρην λίαν); insbesondere der Schluß 2 Joh. 12 (πολλὰ ἔχων — οὐκ ἐβουλήθην διὰ χάρτου καὶ μέλανος — ἀλλὰ ἐλπίζω — στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι) und 3 Joh. 13. 14 (πολλὰ εἶχον — οὐ θέλω διὰ μέλανος καὶ καλάμου — ἐλπίζω δὲ — στόμα πρὸς στόμα λαλήσομεν). — Diese Briefe, welche wie Zwillingsgeschwister sich ähnlich sehen (Düsterdieck nach Hieronymus ep. 85), weisen auf einen und denselben Verfasser. So sagen, die sie dem Apostel Johannes zuschreiben, so Ebrard, der den Presbyter Johannes als Verfasser derselben angibt, so Baur, der sie für Schriften montanistischen Ursprungs hält.

§. 3.

Veranlassung und Zweck der Briefe.

1. Bei aller Gleichheit in Anlage und Form sind sie den Gegenständen und der Tendenz nach sehr verschieden. — Durch die Bekanntschaft mit einigen Kindern der κυρία, welche wackere Christen waren, fühlt der Verfasser des zweiten Briefs sich veranlaßt, der Mutter, die ihm, wie Düsterdieck wohl mit Recht vermuthet, schon länger bekannt und lieb war, seine Freude auszudrücken und neben väterlicher Theilnahme und Ermunterung ins-

besondere eine Warnung vor Irrlehrern und der Gemeinschaft mit denselben, die ja gerade einem christlichen Weib gefährlich werden konnten, in der Absicht auszusprechen, daß ihre Freude nicht gestört, sondern vollendet werde (V. 12); die Ankündigung seines Besuchs scheint nicht zu dem eigentlichen Zweck des Briefs zu gehören (Düsterdieck). — Durch missionirende Brüder hat der Verfasser des dritten Briefs gehört, daß in der Gemeinde, in der Cajus lebt, durch den ehr- und herrschsüchtigen Diotrephes, der auch den Verfasser des Briefs schmähte, welcher sich für sie verwendet hatte, dieselben keine bleibende Aufnahme gefunden hatten, sondern trotz der Gastfreundschaft des Cajus und einiger ihm gleichgesinnter Glieder der Gemeinde weiter ziehen mußten. Deßhalb wird das Kommen des Schreibers in Kürze angekündigt, um diese Spaltung und Unordnung zu beseitigen und den Cajus zur unerschrockenen Fürsorge für die Brüder zu ermuntern.

2. Diesen einfachen unzweideutigen Verhältnissen gegenüber gestaltet der Meister der Tübinger Schule, Baur, die Sachlage in wunderlicher Weise, in ungeheuerlicher Willkür. Auf Grund der §. 5 angeführten Stelle aus Clemens Alex. behauptet Baur ἐκλεκτή sei die Kirche, welche ja heilig ist, wie ja bei den Montanisten die ecclesia als sponsa Christi vera, pudica, sancta sei; die allegorische Bezeichnung Babylonia weise auf Rom, wie 1 Petr. 5, 13; da sei man hinsichtlich des Montanismus getheilter Ansicht gewesen. Der eine Theil, den Diotrephes an der Spitze, habe der Gemeinde, welcher der Briefsteller angehörte, die kirchliche Gemeinschaft verweigert, der andere Theil aber sei mit dieser Gemeinde einverstanden gewesen. Dieser zweite Brief sei nun an den montanistisch gesinnten Theil der römischen Gemeinde geschrieben, Diotrephes sei kein Name, sondern symbolische Bezeichnung des römischen Bischofs, und zwar nicht des Victor (193—202), wie Schwegler (Montanism. S. 284) angenommen, da schon Irenäus und Clemens Al. beide Briefe kennen, sondern etwa des Anicet (157—168), oder des Soter, oder des Eleutheros (bis 193). Man müsse die Parteileidenschaft des Briefschreibers beachten, in welcher er die Anhänger des Diotrephes geradezu als Heiden bezeichne (3 Joh. 7). Der zweite sei an die Gemeinde, der Cajus angehörte, gerichtet und der 3 Joh. 9. erwähnte Brief, der dritte, sei an Cajus geschrieben. — Das basirt Baur auf Clemens Al. Ausspruch, in dem der zweite Brief als Schreiben des Apostels Johannes bezeichnet ist, und Διοτρεφής, ein vom Zeus Genährter, Auferzogener, soll symbolische Bezeichnung eines orthodoxen Bischofs in Rom sein! Ein Montanist soll diese Briefe, die nichts Montanistisches enthalten und die der Montanist Tertullian gar nicht erwähnt, geschrieben haben! — Hilgenfeld sieht den zweiten Brief als Exkommunikationsschreiben, durch das ein offizielles apostolisches Verwerfungsurtheil gegen die Gemeinschaft mit den gnostischen Irrlehrern ausgesprochen werden sollte, und den dritten Brief als eine in der Johanneischen Kirche entstandene ἐπιστολὴ συστατική mit dem Zweck an, jener Kirche das Recht zur Ausstellung solcher Empfehlungsschreiben, welches die strengen Judenchristen nur ihrem gefeierten Jakobus zugestehen wollten, zu vindiziren, da der Verfasser die Nützlichkeit eines solchen geregelten Paßwesens bei den gnostischen Stürmen erkannt hatte. Vgl. Huther S. 253 ff. —

§. 4.

Die Empfänger der Briefe.

Ueber die κυρία siehe zu 2 Joh. 1. und über Cajus zu 3 Joh. 1. — Merkwürdig ist Ewalds Ansicht, nach welcher beide Schreiben in eine Gemeinde kommen, und zwar der zweite Brief an die erwählte Herrliche an die Gemeinde; weil aber zu fürchten war, daß Diotrephes, der Aelteste, in dessen Hand dieses Schreiben kommen mußte, es nicht würde öffentlich vorlesen lassen in der Gemeinde, ist deßhalb der dritte Brief an einen andern wohlgesinnten Aeltesten, Cajus, in derselben Gemeinde gerichtet worden. Wie schwach diese Ansicht auf 3 Joh. 9. gegründet ist, ist klar und gibt die Auslegung. Wegen der schweren Noth der Zeit habe Johannes den Namen der Gemeinde weggelassen; sie müsse eine nicht unbedeutende gewesen sein, da drei Aelteste, Diotrephes, Cajus, Demetrius, in ihr erwähnt würden. Lauter Vermuthung!

§. 5.

Der Verfasser der Briefe.

1. Die Geschichte gibt auf die Frage Folgendes zur Antwort. Das älteste Zeugniß für unsere Briefe ist der Kanon des N. T. von Muratori, der, wie in der Einleitung zum ersten Brief §. 3, 1 S. 4 mitgetheilt ist, bis um 170 n. Chr. abgefaßt, den ersten und zweiten Brief erwähnt. Aus der dort angeführten trefflichen Wieseler'schen Abhandlung wird nur noch eine Bemerkung über die Paulinischen Briefe an den Philemon, Titus und Timotheus nachzuholen sein. Im Kanon heißt's (S. 828): Verum ad Philemonem una, et ad Titum una, et ad Timotheum duae pro affectu et dilectione, in honorem tamen ecclesiae catholicae, in ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt. „Der Brief an den Philemon schloß sich wohl deßhalb zunächst den Briefen an die Gemeinden an, weil er wenigstens außer an Philemon auch an Appia und Archippos und an die Ge-

meinde in Philemons Hause (V. 2) adressirt und der apostolische Gruß und Segen (V. 3. 25) auch auf diese bezogen war. Er bildete also gleichsam einen Uebergang zu den Briefen an die bloßen Individuen Titus und Timotheus. Aber das ist besonders wichtig für die Geschichte des Kanons, daß in der christlichen Kirche wirklich ein solcher Unterschied zwischen Privatbriefen und Briefen an ganze Gemeinden gemacht wurde und unser Verfasser von den Worten pro affectu et dilectione an es noch besonders glaubte rechtfertigen zu müssen, warum die Briefe an Titus und Timotheus dennoch in den kirchlichen Kanon rezipirt seien" (S. 839). Deßhalb kann es weder wunderlich erscheinen, noch einem Zweifel unterworfen sein, daß, während der zweite Brief wegen seiner mehr lehrhaften Natur, und weil man unter κυρία eine Gemeinde, nicht eine einzelne Person verstand, mit dem ersten im Kanon aufgenommen wurde, man dem dritten an eine unbekannte Person gerichteten Briefe ohne den Gehalt der Pauliniſchen Pastoralbriefe keine Stelle im Kanon gab; damit ist ihm natürlich nicht seine Johanneische Herkunft abgesprochen, aber doch ist er so unter die Antilegomenen gekommen. Der Zusatz: ut sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta — gehört nicht zu dem Vorigen, wo von des Johannes Briefen die Rede ist, sondern zu dem Folgenden: apocalypsis etiam Johannis. Diese wird daher als nicht vom Johannes, sondern von dessen Freunden geschrieben bezeichnet, nicht aber ist solches von den Briefen gesagt, wie Manche um der falschen Verbindung mit dem Voranstehenden willen behaupten möchten (s. Wieseler l. l. p. 846 f.). Darnach ist Düsterdiecks Gebrauch des Muratorischen Kanons (II, S. 464 f.) und auch Huther in dieser Beziehung (S. 248 f.) zu berichtigen. — Nun sagt Clemens Alex., Nachfolger des Pantänus 190—220: Secunda Johannis epistola, quae ad virgines scripta est, simplicissima est; scripta vero est ad quandam Babyloniam Electam nomine, significat autem electionem ecclesiae sanctae (Opp. ed. Potter. p. 1011). Origenes, der in der achten Homilie über Josua sagt: addit et Joannes tuba canere per epistolas suas, kennt mehrere Briefe; doch sagt er nach Eusebius h. l. 6, 25: οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταύτας. — Dionysius Alex., des Origenes Schüler und Nachfolger 233, seit 248 Bischof, benutzt zur Schilderung Johanneischer Schreibweise auch den zweiten und dritten Brief, stößt sich also nicht an der Aufschrift: ὁ πρεσβύτερος, und bezeichnet, indem er den zweiten und dritten Brief φερομένη Ἰωάννου nennt, diese als von der Tradition für Johanneische allgemein gehaltene. — Irenäus, des Polykarpus und Papias Schüler, 202 gestorben, zitirt 2 Joh. 7 zwar aus Versehen, wie Guericke (S. 478) sagt, in Folge eines Gedächtnißfehlers als Bestandtheil des ersten Briefs (adv. haeres. 3, 16, 8), aber doch als aus Johannis Briefe; richtig zitirt er auch 2 Joh. 11 (adv. haeres. 1, 163) ausdrücklich als aus Johannis (ὁ τοῦ κυρίου μαθητής) Briefe. — Daß diese zwei Privatbriefe nicht gleich in den ersten Zeiten übersetzt wurden, also in der Peschito, welche nur drei katholische Briefe (Jacobi, 1 Petri, 1 Johannes) enthält, sich nicht fanden, obwohl der Syrer Ephräm beide Briefe kennt, auch seltener Citate aus ihnen vorkommen, so daß Tertullian und Cyprian sie nicht erwähnten, ist natürlich. Doch theilt Cyprian (de haer. bapt. in Opp. ed. Oberthür II, p. 120) mit, daß der Bischof Aurelius auf einer Synode zu Karthago in Beziehung auf die Ketzertaufe sich auf 2 Joh. 10. mit den Worten beruft: Johannes in epistola sua posuit dicens. Deßhalb rechnete Eusebius (h. l. 3, 25) beide Briefe zu den Antilegomenen erster Klasse. Die Antiochienische Schule versagte ihnen die Anerkennung; aber ihre Kanonizität stellte sich fest, obwohl der apostolische Ursprung zweifelhaft wurde. Hieronymus (de vir. illustr. c. 9): Scripsit autem Johannes et unam epistolam — quae ab universis ecclesiasticis et eruditis. Viris probatur; reliquae autem duae, quarum principium „Senior" Johannis Presbyteri asseruntur. Doch nennt er (c. 18) diese Ansicht opinio, quam a plerisque retulimus traditam, und Oekumenius und Beda weisen diese Ansicht bestimmt zurück. — Nachdem im Mittelalter die Briefe ohne allen Zweifel für Johanneisch gehalten waren, hielt zuerst Erasmus den Presbyter Johannes für den Verfasser derselben; ihm folgte Grotius, J. D. Beck (observ. crit. exeget. specim. I), Fritzsche (Bemerkungen über die Br. Joh. in Henke's Museum Band 3, St. 1), Ammon (Leben Jesu I., S. 45 f.) und insbesondere Ebrard. Fast sämmtliche neuere Ausleger (Lücke, de Wette, Brückner, Düsterdieck, Huther) nahmen sie als Johanneische Briefe an. Die Tübinger Schule spricht sie dem Apostel ab und hält sie nach des Meisters Meinung für Schriften montanistischen Ursprungs; Hilgenfeld verlegt sie wenigstens in die nachapostolische Zeit (vgl. §. 3). —

2. Das Resultat der Durchforschung der ältesten Dokumente über den Verfasser dieser zwei Briefe, welches dieselben als Schriften des Apostels Johannes anzusehen nöthigt, wird von ihnen selbst bestätigt. — Zuerst ist die Bezeichnung ὁ πρεσβύτερος zu beachten. Hier verbirgt sich der Verfasser für alle Andern, als für Die, denen er schrieb; diese werden schon gewußt haben, wer der Presbyter sei. Auf Anonymität konnte der Verfasser es ja nicht

abgesehen haben, da er an Privatpersonen in klarster, bestimmtester Weise schreibt und sein Kommen meldet. Der Ausdruck bezeichnet eine höhere Stellung und zwar so ohne nähere Markirung in freundlicher, zugeneigter Gesinnung. Das ist ganz des Johannes Art, wie bei dem ersten Brief, so bei dem Evangelium; er bezeichnet sich so, daß nur, die's angeht, ihn dabei erkennen. Beda und Oekumenius wollen nicht entscheiden, ob der Apostel seines Alters oder seines Amtes wegen so sich nenne. Hätte er's um des Alters willen gethan, so hätte er ὁ πρεσβύτης, ὁ γέρων sagen müssen; deßhalb irren Piscator, Er. Schmidt, Wolf, Carpzov, Sander u. A. An das Amt denken dabei N. de Lyra, Barth. Petrus (= episcopus, totius Asiae primas), a Lapide, Beza, Lücke, Huther, Düsterdieck u. A. Vgl. 1 Petr. 5, 1: συμπρεσβύτερος, und Eusebius 3, 39, wo die Apostel πρεσβύτεροι genannt werden. Johannes hätte sich ὁ ἀπόστολος, ὁ ἐπίσκοπος nennen können; so aber temperirt er seine bevorzugte Stellung. Ewald nimmt an, daß er auch um der Noth der Zeit willen seinen Namen nicht beigefügt habe, wie er auch den Namen der Gemeinde, der er den zweiten Brief geschrieben, aus solcher Rücksicht weggelassen habe (s. §. 4). Nach Düsterdieck hat diese Bezeichnung vom Amt noch eine Beziehung auf's Alter in sich, das die jüngeren Jahre voraussetzte, in denen er mit dem Herrn selbst verkehrt hatte; so auch Aretius, Guericke (Gesammtgesch. des N. T. 1854, S. 485 f.), Benson u. A. — Da aber ein Presbyter Johannes im Unterschiede von dem Apostel nach dem Zeugnisse des Papias bei Eusebius h. l. 3, 39. existirte und ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου genannt ward, hat man, zumal nach des Irenäus Zeugniß (s. ob.), gemeint, dieser sei Verfasser unserer Briefe. Diese Meinung vertritt Ebrard mit Eifer. Aber da durfte der Name nicht fehlen, wie Lücke, Düsterdieck und Huther mit Recht betonen; denn das ist nicht zu erweisen, daß dieser gerade κατ' ἐξοχὴν so wäre bezeichnet worden, zumal die Schreibweise der Briefe auf den Apostel weisen. — Zweitens: das Gepräge Johanneischer Schreib- und Denkweise. Man vergleiche nur: 2 Joh. 1: ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν, 2: μένειν ἐν, 3: ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ, 4: περιπατεῖν ἐν, 5: ἐντολὴν — καινήν, ἣν εἴχομεν ἀπ' ἀρχῆς (1 Joh 2, 7), 6: αὕτη — ἵνα (1 Joh. 3, 11. 23. 5, 3), καθὼς ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, 7: πλάνοι ἐξῆλθον (1 Joh. 2, 18 f.), οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί (1 Joh. 4, 1. 2), ὁ ἀντίχριστος, 9: μένων ἐν τῇ διδαχῇ, θεὸν οὐκ ἔχει (1 Joh. 2, 23), καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει, 12: ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη (1 Joh. 1, 4). 3 Joh. 1: ἐν ἀληθείᾳ, 3 und 4: ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς, 11: ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, οὐχ ἑώρακεν τὸν θεὸν (1 Joh. 3, 6. 10. 4, 8). Die Verbindung von Satz und Gegensatz, ohne bloße Antithese, den Gedanken weiterführend, findet sich 2 Joh. 9. 3 Joh. 11. Wie frei ist das Thema von 2 Joh. 3: ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ, dann V. 4—11 durchgeführt! Fühlt man dann bei dem ἐρχόμενον ἐν σαρκί (2 Joh. 7), dem Perfekt (1 Joh. 4, 2) und dem Aorist (1 Joh. 5, 6) gegenüber, nicht die Selbstständigkeit des Verfassers und dessen freie, leichte Bewegung. Dieselbe Selbstständigkeit ist bei dem den Pastoralbriefen des Paulus genau entsprechenden Gruße in dem vorangestellten ἔσται μεθ' ὑμῶν, wie dem nachfolgenden παρά, wofür Paulus ἀπὸ hat (s. d. St.), und dem fehlenden, bei Paulus beigefügten ἡμῶν, zu erkennen. Dazu, wie in Bezug auf die angeblich an Lieblosigkeit gränzende Strenge 2 Joh. 10, vergleiche die Erklärung. — Dem gegenüber kann man weder mit de Wette auf εἴ τις (2 Joh. 10) statt ἐάν τις, διδαχὴν φέρειν (ibid.), περιπατεῖν κατὰ (V. 6), κοινωνεῖν (V. 11), μειζότερος (3 Joh. 4), τὸ κακόν, τὸ ἀγαθὸν (V. 11) hinweisen, als beweise dies gegen den Johanneischen Ursprung der Briefe; noch mit Chr. Fr. Fritzsche ὑγιαίνειν, εὐοδοῦσθαι (3 Joh. 2) προπέμπειν ἀξίως τοῦ θεοῦ (V. 6), φιλοπρωτεύειν (V. 9), φλυαρεῖν (V. 10) in derselben Absicht als paulinisch bezeichnen, zumal die 3 Joh. 6. 9 und 10 vorkommenden Ausdrücke auch bei Paulus sich nicht finden. Es ist überhaupt bedenklich, aus einzelnen Worten Solches beweisen zu wollen, hier zumal, da im dritten Briefe Sachen zur Sprache kommen, die ganz besondere sind und mit den sonst im ersten Brief behandelten Verhältnissen und Objekten nicht die entfernteste Aehnlichkeit haben; da müssen doch wohl auch andere Ausdrücke vorkommen. Auch Ebrards Versuch, der vom dritten Briefe, als am wenigsten ähnlich dem ersten Briefe, ausgeht, um nachzuweisen, daß derselbe und der ihm eng verwandte zweite Brief nicht vom Apostel Johannes, sondern von dem Presbyter Johannes geschrieben sei, ist nicht geglückt. Er findet in den verwandten Stellen Anspielungen, geflissentliche Reminiscenzen, ja geradezu Citate, und erkennt die Selbstständigkeit des Verfassers weder in den oben bezeichneten Stellen, noch in der „auffallenden Erscheinung", daß er 2 Joh. 10 εἴ τις statt ἐάν τις schreibt, und „3 Joh. 11 Johanneische Gedankenwendung in einer ganz unjohanneischen Ausdrucksweise wiedergibt." Dem zweiten Briefe muß auch Ebrard seine Aehnlichkeit mit dem ersten Briefe bei gleichem Lehrgehalt und gleicher Lehrform lassen. — Damit wird den beiden Briefen der apostolische, Johanneische Ursprung nicht abgesprochen werden können. Beide haben einen Verfasser, und zwar einen selbstständigen

Mann, und der zweite Brief nöthigt, auf den Verfasser des ersten Briefs zurückzugehen, was der dritte Brief mindestens nicht hindert. —

§. 6.

Abfassungszeit der Briefe.

Das Eine ist klar: Beide Briefe sind gleichzeitig geschrieben. Aus der Verwandtschaft des zweiten Briefs mit dem ersten ist nicht zu entnehmen, daß jener nach diesem geschrieben sei, wie Ebrard will, da nur die Identität der Verfasser, nicht aber Gebrauch des ersten im zweiten Briefe feststeht. Ebenso kann Nichts aus der Nichterwähnung des ersten Briefs (S. G. Lange), aus dem kräftigeren Geist des zweiten Briefs (Eichhorn), aus dem jugendlichen Feuer in dem „rigoristischen" Ausspruche 2 Joh. 10. 11 (Knauer) geschlossen werden. — Wahrscheinlich ist aber, daß sie um dieselbe Zeit, wie der erste, werden geschrieben sein, da die Verhältnisse wohl dieselben in allen drei Briefen sein möchten.

§. 7.

Abfassungsort der Briefe.

Zu vermuthen ist, daß sie von Ephesus aus vor einer Inspektionsreise geschrieben sind (Eusebius h. l. 3, 23., Lücke, Huther, Düsterdieck).

§. 8.

Die Literatur.

Vgl. Einleitung zum ersten Briefe §. 10.

Außerdem: J. Sommelius: Isagoge in 2. et 3. Joh. ep., Lund. 1798. — J. Rambonnet: De sec. ep. Johannea, Traj. 1818. — C. A. Heumann: Commentar über den dritten Brief des Johannes, Helmstädt 1778.

Der zweite Brief des Apostels Johannes.

(Ἰωάννου β in B cod. Sinait. In andern ist ἐπιστολή, in noch andern dazu καθολική, zu Ἰωάννου ist τοῦ ἐπὶ στηθοῦς, G hat τοῦ ἁγίου ἀποστόλου — τοῦ θεολόγου beigefügt.)

1. Die Ueberschrift (1—3).

1 Der Aelteste der auserwählten Herrin und ihren Kindern, welche ich liebe in Wahrheit, und[1]) nicht ich allein, sondern auch Alle, die die Wahrheit erkannt haben, —
2 *wegen der Wahrheit, welche in uns bleibt[2]) und mit uns sein wird in Ewigkeit.
3 *Es wird mit euch sein[3]) Gnade, Barmherzigkeit, Friede von Gott dem Vater und von[4]) Jesu Christo, dem Sohne des Vaters, in Wahrheit und Liebe.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die eigentliche Adresse. V. 1. **Der Aelteste**, ὁ πρεσβύτερος, markirt um des Artikels willen eine Person; ohne Artikel würde das Amt hervorgehoben. Daß Johannes der Apostel zu verstehen ist, hat die Einleitung §. 1 zu erweisen gesucht. So nennt auch Petrus sich συμπρεσβύτερος (1 Petr. 5, 1), da er die Presbytern ermahnt. — **Der auserwählten Herrin**, ἐκλεκτῇ κυρίᾳ, hat allerlei Erklärungen erfahren. Sprachlich ist es, wie 1 Petr. 1, 1: ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις, auserwählten Fremdlingen; es würde also κυρίᾳ nicht als ein Name zu nehmen sein, weil es sonst, wie V. 13 und 3 Joh. 1: Γαΐῳ τῷ ἀγαπητῷ, heißen müßte: κυρίᾳ τῇ ἐκλεκτῇ. Vgl. Philem. 1. 2. Röm. 16, 5. 8. 9. 10. 12. 13. u. a. Was hilft's da, daß κυρία als weiblicher Eigenname vorkommt, wie Gruteri inscript. p. 1127 N. XI. zu erkennen ist? und schon Athanasius, dann Benson, Heumann, Bengel, Krigele (de κυρία Joannis, Lips. 1758), S. G. Lange, Carpzov, Paulus, de Wette, Brückner, Lücke, Düsterdieck u. A. dies behaupten? Düsterdieck erkennt mit Lücke eine gewisse Unregelmäßigkeit und Inkonsequenz an, welche nicht sowohl aus der Voranstellung des Adjektivs zu erklären ist, sondern darin besteht, so lange κυρία als nomen proprium erklärt wird. Noch weniger aber läßt sich ἐκλεκτή als Eigenname fassen, wie de Lyra, Cappellus, Wetstein, Grotius u. A. wollen. Die Schwester wird ja auch ἐκλεκτή genannt V. 13. — Wie ist aber die auserwählte Herrin zu verstehen? Der Context nöthigt, an eine

1) V. 1: καὶ οὐκ ἐγὼ hat B cod. Sin. Dafür hat A οὐκ ἐγὼ δὲ, G καὶ οὐκ ἐγὼ δὲ.

2) V. 2: μένουσαν bei B cod. Sin. und den meisten und besten Zeugen. A hat ἐνοικοῦσαν, offenbares Interpretament.

3) V. 3: Ἔσται μεθ' ὑμῶν fehlt bei A — gewiß aus Versehen, veranlaßt durch den Schluß von V. 2. — Bei BG und cod. Sin steht ἡμῶν, ebenso veranlaßt durch V. 2.

4) V. 3: Vor Ἰησοῦ findet sich bei GK cod. Sinait. κυρίου, dieser Zusatz, wie die Vertauschung der Präposition παρὰ mit ἀπὸ sind wahrscheinlich Uebertragungen aus den Anfängen paulinischer Briefe.

einzelne Person zu denken: Dem ἐγώ des Schreibers steht das σύ der Empfängerin gegenüber (1. 4 f.); sie wird als Mutter mit ihren Kindern zusammengenommen (3. 6. 8. 10. 12); ihre Schwester und deren Kinder grüßen sie (13). Epictet (cap. 62) bemerkt: *αἱ γυναῖκες εὐθὺς ἀπὸ τεσσαρεσκαίδεκα ἐτῶν ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν κυρίαι καλοῦνται.* Huther hat nicht Recht zu behaupten, solche Anrede entspreche nicht dem deutschen Frau, sondern dem deutschen Herrin; denn Frau ist das Femininum von fro, der Herr (Frohndienst, Frohveste, Fronleichnam), und Frau = Herrin (s. Jütting, bibl. Wörterbuch 1864; s. v. Frauenzimmer S. 61 und s. v. Frohnvogt S. 65); er braucht *κυρία* auch nicht nur eine höfliche Anrede zu nennen, noch Düsterdieck nur darin einen für die weltliche Höflichkeit geeigneten Titel zu erkennen. Es kann ebensogut als stehende Bezeichnung einer geachteten Frau gefaßt werden, und es ist weder eines Christen, noch eines Apostels an sich unwürdig, ein Gemeindeglied, herrschender Sitte gemäß, Frau (= *κυρία*) zu nennen, wie's auch Luther, Piscator, Beza, Heidegger, Rittmeier (de electa domina, Helmst. 1706), Wolf, Baumgarten-Crusius, Sander u. A. gemeint haben; a Lapide berichtet, sie solle Drusia oder Drusiana geheißen haben. Carpzov vermuthet, es sei an Martha, des Lazarus Schwester, zu denken; Knauer (St. und Krit. 1833, S. 452 bis 458) versteht Maria, die Mutter des Herrn — Alles ohne irgend haltbaren Grund! Freilich wird der Name des Empfängers oder der Empfängerin in der Aufschrift schmerzlich vermißt, so daß man fast *κυρία* als Eigennamen annehmen möchte. Doch konnte der Name der Empfängerin wohl ebensogut fehlen, als der des Schreibers; der Bote kann diesen Mangel ersetzen und wird ihn ersetzt haben. — Daran aber kann durchaus kein Anstoß genommen werden, daß dieses „Handbillet" (Augusti) unter die katholischen Briefe gekommen sei. Ebensogut wie der dritte Johannesbrief an den Gaius; des Kanons unwürdig ist er so wenig, als der paulinische Brief an den Philemon; die einzelne Person, auch eine Frau hat ihre Geltung und Bedeutung; ich will nur an Priscilla erinnern (Act. 18, 2 f. 26 f. Röm. 16, 3 f.). Weit bedenklicher ist es, unter der *κυρία* die christliche Kirche oder eine christliche Gemeinde zu verstehen; Jenes empfiehlt Hieronymus, Dieses Scholiast I; ihnen folgen Calov, Hofmann (Weißagung und Erfüllung II. S. 321. Schriftbew. I. S. 226 f.), Hilgenfeld, Huther u. A. Serrarius rieth auf Korinth, Whiston auf Philadelphia, Whitby auf Jerusalem, die Mutter aller Gemeinen, und Augusti auf Jerusalem, weil von dem Herrn selbst gegründet, obwohl solch ein „Handbillet" noch weniger für solche Gemeinde passen dürfte, als für ein Gemeindeglied. Wunderlich meint Hammond, *κυρία* sei gleich curia, ecclesia, und Michaelis, es sei die am Tage des Herrn sich versammelnde Gemeinde. Grundlos aber und nicht zu erweisen ist die Annahme Bessers u. A., *κυρία* sei die *ἐκκλησία*, der 3 Joh. 9. geschrieben ward und der 2. Joh.-Brief sei eben der da gemeinte. Hofmann erinnert an die Bezeichnung der Kirche als der *νύμφη*, und der *γυνή* in der Apokalypse, an שׁוּלַמִּית und שָׁלֵם, und an *ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή* (1 Petr. 5, 13). Auch bemerkt Huther gegen Ebrard mit Recht, die Kirche, welche dem Herrn gegenüber gehorsame Magd sei, könne wie nach ihrem untergeordneten Verhältnisse zu Christo doch auch nach ihrem übergeordneten Verhältnisse zu den einzelnen Gliedern gedacht und so auch *κυρία* neben dem *κύριος* genannt werden; nur sei nach V. 12 an eine einzelne Gemeinde, nicht an die „ganze rechtgläubige Christenheit" (Hilgenfeld) zu denken und unser Brief keine Encyklika. Dann durfte aber in der Aufschrift auch der Name dieser Gemeinde nicht fehlen. Auch möchte *ἐκλεκτῇ* zu *κυρίᾳ* = *ἐκκλησίᾳ* nicht ganz passend sein; *ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ* ist doch anders und wird neben *ὁ Μάρκος* und im Unterschiede von ihm kaum die Gemeinde sein (s. Lange zu 1 Petr. 5, 13. Bibelwerk XIV. S. 65, 6). Aus Galat. 4, 26: *ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν*, wird kaum dieses Verhältniß auf eine Einzelgemeinde übergetragen sein und diese *κυρία* genannt werden können. Demnach dürfte nur die Wahl zwischen der Erklärung von *κυρία* als nomen proprium oder = Frau übrig bleiben. — **Und ihren Kindern** (*τοῖς τέκνοις*) ist im eigentlichen Sinne zu nehmen; eine Familie ist immer ein bedeutender Kreis von Menschen! Wird aber unter *κυρία* eine Gemeinde verstanden, so sind's die Glieder derselben.

2. Die näheren Bestimmungen. V. 1. 2. **Welche ich liebe in Wahrheit.** Mit *οὓς* nach *τέκνα* wird an die Söhne erinnert, aber nicht, daß die *κυρία* nur Söhne gehabt habe, sondern daß diese der größere, vorzüglichere Theil gewesen sei; deßhalb konnte nicht *τοῖς υἱοῖς* geschrieben werden, wie Huther will, der, wenn sich's um eine Gemeinde handelt, auf Galat. 4, 9 (*τεκνία μου — οὓς*), Matth. 28, 19 (*τὰ ἔθνη — αὐτούς*) verweist, Stellen, die eben die gegebene Erklärung rechtfertigen und beweisen, daß die *τέκνα* nicht blos Söhne zu sein brauchen (de Wette u. A.); auch geht *οὓς* nicht auf *κυρία* und ihre Kinder (Beza, Bengel, Sander). Ἐγώ hebt nachdrucksvoll des Apostels persönliches Verhältniß zu der Hausgemeinde hervor; in dem, was diese zum Gegenstande der Liebe des Apostels und aller Gläubigen macht, liegt der Grund des Briefs und der Wichtigkeit desselben. Das *ἐν ἀληθείᾳ* neben *ἀγαπῶ* ist zwar adverbial zu fassen, aber nicht blos: in Aufrichtigkeit, sondern zugleich Bezeichnung der christlichen Liebe. Bengel: amor non modo verus amor, sed veritate evangelica nititur. Lücke: es ist die ächt christliche Liebe gemeint, Ebrard: ich liebe dich mit jener Liebe, welche eine Liebe in Wahrheit ist. Vergl. 1 Joh. 3, 18 u. 19. Es erinnert der Zusatz an die objektive Wahrheit (Düsterdieck, Huther 2. Aufl.). — **Und nicht ich allein, sondern auch Alle, die die Wahrheit erkannt haben.** Treffend Bengel: communio sanctorum. Für sich wie für das *ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ* setzt er das *ἐγνωκέναι τὴν ἀλήθειαν* voraus. Der Begriff *πάντες* ist nicht auf Ephesus und Umgegend, den angenommenen Abfassungsort, zu beschränken (Grotius, de Wette u. A.), nur auf die mit der *κυρία* und ihren Kindern Bekannten (Lücke), doch so, daß auch die später erst etwa mit ihr bekannt Werdenden mit eingeschlossen werden. Die Beschränkung liegt nicht im Worte, aber in der Situation (Ebrard). Es ist nicht nöthig, hier nur an eine Gemeinde zu denken (Huther). — V. 2 hebt nun den Grund dieser Liebe

hervor: **Wegen der Wahrheit, welche in uns bleibt.** Unter den ἡμῖν sind die Liebenden und Geliebten zu verstehen (Huther); es ist nicht ganz allgemein zu fassen und die Anwendung auf die V. 1 Bezeichneten als sich von selbst ergebend zu machen (Beda, Düsterdieck u. A.). Hier liegt auch der Grund für die Bestimmung des ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ und der Gläubigen als οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν (V. 1), nicht aber, wie Huther will, in den πλάνοι V. 7. Die gemeinsame Lebenssphäre ist eben ἡ ἀλήθεια und zwar nicht blos die objektiv zuverlässige, auch die subjektiv fest bewahrte. Um jenes Moment zu markiren, wird hinzugefügt: **und mit uns sein wird in Ewigkeit.** Daß hier nach dem Partizip statt eines weiteren Partizipialsatzes das Verb. finit. folgt, hat seinen Grund darin, daß dieser Gedanke nachdrücklicher hervortreten soll. Winer S. 510. Das Futurum ist nicht als Wunsch (Grotius, Lücke, Ebrard u. A.) zu nehmen, sondern als Aussage der gewissen Dauer. Daher auch εἰς τὸν αἰῶνα nicht auf die Lebensdauer der Betheiligten (Benson u. A.). Das μεθ' ἡμῶν markirt die Objektivität der göttlichen Wahrheit zugleich mit unserer subjektiv gewordenen Wirksamkeit. Vgl. Joh. 14, 16. 1 Joh. 2, 20. 27., insbesondere Matth. 28, 20. Deßhalb ist ἐν und μετὰ nicht unterschiedslos zu nehmen, wie Winer S. 366 will, da ἐν die subjektive, μετὰ zugleich die objektive Seite markirt. —

3. Der Gruß. V. 3: **Es wird mit euch sein.** Eigenthümlich und Beweis, daß nicht eine Nachahmung eines Pseudepigraphen, der an das Herkömmliche sich gehalten hätte, vorliegt, ist, wie der Zusatz ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ, hier das Futurum; bedingt ist's durch das Vorhergehende, an das es anschließt. Es ist nicht = ἔστω, sondern votum cum affirmatione (Bengel); die Gewißheit der Erwartung überragt den Wunsch des Grußes. — **Gnade, Barmherzigkeit, Friede.** 1 Tim. 1, 2. und 2 Tim. 1, 21. auch χάρις, ἔλεος, εἰρήνη. Die χάρις ist die freie Gnade, welche sich unverdienter Weise herabläßt in Freundlichkeit, und markirt die Friedensgedanken im Vaterherzen Gottes, die Gesinnung deß, der die Liebe ist (Röm. 3, 24. Eph. 2, 4—10); ἔλεος ist die Barmherzigkeit, welche kräftig zugreift, eingreift in das Elend des Menschen (Luc. 10, 30—37), und markirt die Liebesthat; εἰρήνη ist die Liebesgabe, die Wirkung der χάρις und des ἔλεος. Dieses kann am ehesten fehlen, da die χάρις des Allmächtigen natürlich nicht müßig bleiben kann; s. Tit. 1, 4. Röm. 1, 7. 1 Cor. 1, 3. 2 Cor. 1, 2. Gal. 1, 3. Eph. 1, 2. Phil. 1, 2. Col. 1, 2. 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 2. Doch fehlt Ind. 2 (ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυνθείη) gerade χάρις, da diese Beide der εἰρήνη gegenüber zusammengehören. Doch ist die Ordnung fest. Sehr gut Bengel: gratia tollit culpam, misericordia miseriam, pax dicit permansionem in gratia et misericordia. — **Von Gott dem Vater und von Jesu Christo dem Sohne des Vaters.** Der Gebrauch von παρὰ statt dem gewöhnlichen ἀπὸ bei Paulus weist auf Selbstständigkeit des Verfassers; ebenso, daß nach πατρός das Pronomen ἡμῶν fehlt. Auf diese Weise ist Gott in diesem Context zunächst als Vater Jesu Christi zu fassen, zumal hiezu τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός gefügt und die Sohnschaft besonders hervorgehoben, auch die Präposition παρὰ wiederholt wird, welche das göttliche Wesen, die göttliche Art des Angewünschten markirt, während ἀπὸ nur deren Herkunft von Gott bezeichnet; παρὰ notirt sie als Gottes Gaben, ἀπὸ als Gottesgaben. Vgl. Winer S. 326 f. Zu beachten ist auch hier die Selbstständigkeit des Sohnes neben dem Vater, welche auf die Gleichheit Beider hinweist. — **In Wahrheit und Liebe.** Ebenfalls ein eigenthümlicher Zusatz; er gehört zu ἔσται μεθ' ὑμῶν, und markirt mit ἐν die beiden Lebenselemente (Huther) der Gläubigen, in denen sich die göttlichen Erweisungen der Gnade, Barmherzigkeit und des Friedens zu bethätigen haben (Düsterdieck); diese Worte enthalten zugleich eine Hinweisung auf den Inhalt des Briefs (Bengel, Ebrard). Verkehrt ist's deßhalb, ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ mit τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρὸς zu verbinden, als sei's: filio verissimo et dilectissimo (Barth. Petrus), oder zu erklären: ut perseveretis vel ut crescatis (a Lapide), oder mit Grotius: per cognitionem veri et dilectionem mutuam, nam per haec in nos dei beneficia provocamus, conservamus, augemus; ἐν ist ja nicht = per und unser Verhalten nicht Grund der χάρις etc. (Huther). —

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Gott ist zunächst Vater Jesu Christi und Christus Sohn Gottes, und erst in Christo ist Er unser Vater und wir Seine Kinder.

2. Neben des Vaters Persönlichkeit ist des Sohnes Persönlichkeit Grundanschauung.

3. In Gottes Gnade ist der Grund unsers Friedens gegeben.

4. Unser Friede ist Zweck und Ziel der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit.

5. Alle wahrhafte Liebe ruht auf der Wahrheit der Offenbarung.

6. Soweit die Wahrheit reicht, soweit reicht auch die Liebe mit ihrer umfassenden Kraft.

Homiletische Andeutungen.

Liebe in Wahrheit und Wahrheit in Liebe! — Wahrheit und Liebe sind die Grundelemente des christlichen Lebens. — Friede ist eigentlich nichts als Gesundheit der Seele.

Starke: In Christo ist weder Mann noch Weib. — Behutsamkeit ist nöthig, Keinen auserwählt zu nennen, von dessen wahrem und festem Glauben man nicht genugsam überzeugt ist. — Der Mißbrauch in den Titeln ist abzuschaffen; aber der rechte Gebrauch zu behalten; Ehre, dem Ehre gebührt! — Was! sollte die Heilige Schrift nicht Allen und Jedem zu lesen freistehen? Hat doch der Heilige Geist einer frommen Frau und ihren Kindern einen besondern Brief schreiben lassen! — Prediger müssen Schafe und Lämmer weiden, Große und Kleine auf allerlei Weise die Wege des Herrn lehren. — Eine ganze fromme Familie ist ein rar Exempel. — Ein Miethling liebt die Schafe der Wolle halber; aber ein rechter Hirte allein um der Wahrheit willen von Gottes wegen mit Verleugnung seiner selbst. — Die Wahrheit ist an sich selbst schön; aber sie hilft nichts, wo sie nicht in uns ist und bleibt. — Die Wahrheit hält am längsten Stich. — Die Wahrheit ruhet auf Gott, hat also eine ewige Wurzel und wird nimmermehr vergehen. — Der Christen Gruß ist

ein Stück des Gebets. — Niemand empfängt recht den Frieden, wo er nicht Gottes Gnade empfangen hat; daher der Friede, der nicht eine Tochter der Gnade ist, eine Brut der verderbten Natur und eine fleischliche Sicherheit ist. — Gott würdigt Keinen, weder des Friedens, noch der Gnade, wo er sich nicht unwürdig zu Beidem achtet, wohl wissend, daß er wegen seines höchsten Elends nichts verdiene, sondern Barmherzigkeit bedürfe. — Gottes Gnade ist nicht mit uns, wo sie nicht zugleich in uns ist und von uns würdig aufgenommen wird. —

Heubner: Die Liebe gegen einen Christen setzt Erkenntniß der Wahrheit und Liebe zu ihr voraus. Christus aber ist die Wahrheit. Um der Wahrheit willen soll der Hirte seine Schafe lieben. — Alles Grüßen muß einen christlichen Grund haben. — Besser: Jeder Pastor ist ein Amtsnachfolger der Apostel und ist nach göttlichem Recht kein Unterschied zwischen Bischöfen und Pastoren und Pfarrherren. — Gnade, welche unsere Schuld wegnimmt, Barmherzigkeit, welche aus unserm Elende uns errettet, Friede, worein Gnade und Barmherzigkeit uns versetzen. —

2. Die Mahnung zum Wandel in Wahrheit und Liebe.

V. 4—11.

Ich freute mich sehr, daß ich unter deinen Kindern gefunden habe, die in Wahr- 4
heit wandeln, sowie wir Gebot vom Vater empfangen haben [1]). — *Und nun bitte ich 5
dich, Herrin, nicht als schreibe ich [2]) dir ein neues Gebot, sondern das [3]) wir von Anfang hatten, daß wir uns einander lieben sollen. — *Und das ist die Liebe, daß wir 6
wandeln sollen nach Seinen Geboten. Das ist das Gebot [4]), sowie ihr von Anfang hörtet, daß ihr in ihr wandeln sollet. — *Denn viele Verführer gingen aus [5]) in die 7
Welt, die Jesum Christum, der im Fleisch kommt, nicht bekennen. Dieser ist der Verführer und der Widerchrist. — *Sehet euch vor, daß ihr nicht verlieret [6]), was wir zu 8
Stande gebracht [6]), sondern, daß ihr vollen Lohn empfanget [6]). — *Jeder, der fortschreitet [7]) 9
und nicht bleibt in der Lehre Christi, hat Gott nicht; wer in der Lehre [8]) bleibt, der hat sowohl den Vater als auch den Sohn [9]). — *Wenn Jemand zu euch kommt und diese 10
Lehre nicht bringt, den nehmet nicht ins Haus und heißt ihn nicht willkommen. — *Denn [10]) wer ihn [11]) willkommen heißt, nimmt Theil an seinen Werken, den bösen [12]). — 11

Exegetische Erläuterungen.

1. **Freude am Wandel in der Wahrheit.** **V. 4. Ich freute mich sehr.** Der Aorist ἐχάρην entspricht dem Perfekt εὕρηκα und notirt die Zeit, da er gefunden hat, ist also nicht = ich bin erfreut (Luther). Aehnlich beginnen mit Freude an den Gemeinden und Dank gegen Gott die pauliniſchen Briefe; doch ist eine Nachahmung nicht zu erkennen, nur die ächt christliche Anschauungsweise dieselbe. Vgl. Röm. 1, 8 ff. 1 Cor. 1, 4 ff. 2 Cor. 1, 3 ff. Eph. 1, 3 ff. Phil. 1, 3 ff. Col. 1, 3 ff. — **Daß ich unter deinen Kindern gefunden habe, die in Wahrheit wandeln.** Da ist zuerst Bezugnahme auf ἐν ἀληθείᾳ V. 3. Ἐκ τῶν τέκνων σου ist nicht = τὰ τέκνα σου, sondern partitivisch zu fassen, obwohl τινας nicht zu suppliren (Beza), wie 1 Joh. 4, 13. Joh. 16, 17. Matth. 23, 34. Da bei περιπατοῦντας der Artikel fehlt, so ist nicht indizirt, daß die andern Kinder nicht ἐν ἀληθείᾳ wandelten. Ebrards Bemerkung: „es ist eine zarte Art, wie der Presbyter den Tadel, den er auszusprechen hat, in eine bloße Beschränkung des Lobes verhüllt" — ist zu fein, da nicht zu behaupten ist, es könne das Wandeln in Wahrheit nicht von Allen gerühmt werden. Mit εὕρηκα

1) V. 4: Statt ἐλάβομεν ist im cod. Sin. ἔλαβον, offenbar Schreibfehler; statt παρὰ haben A u. a. Zeugen ἀπὸ, B läßt τοῦ weg.

2) V. 5: γράφων ABGK cod. Sin., sonst auch γράφω. Die Wortstellung: ἐντολὴν καινὴν γράφων hat A cod. Sinait. und ἐντολὴν γράφων σοι καινήν B u. a. Ob jene nach 1 Joh. 2, 7. gewandelt worden?

3) V. 5: Vor ἣν hat cod. Sin. noch ἐντολήν.

4) V. 6: αὕτη ἐστιν ἡ ἐντολή hat G cod. Sinait., αὕτη ἡ ἐντολή ἐστιν haben ABK.

5) V. 7: ἐξῆλθον lesen B cod. Sinait. ἐξῆλθαν A, εἰσῆλθον GK.

6) V. 8: ἀπολέσωμεν — εἰργασάμεθα — ἀπολάβωμεν haben GK; cod. Sinait: ἀπολῆσθε (mit der Korrektur: ἀπολέσητε) — εἰργάσασθαι (ε) — ἀπολάβητε, so auch A; aber B: ἀπολέσητε — εἰργάσάμεθα — ἀπολάβητε, diese als lectio difficilior und mater lectionum jedenfalls vorzuziehen. Bengel empfiehlt auf sehr schwache Zeugen: ἀπολέσητε, εἰργάσασθε — ἀπολάβωμεν.

7) V. 9: προάγων AB cod. Sinait. Dagegen GK παραβαίνων. Für jene Lesart zeugen die Uebersetzungen mit ihren Varianten: praecedit, procedit.

8) ibid.: Der Zusatz τοῦ Χριστοῦ fehlt AB cod. Sinait., ist wohl aus der ersten Vershälfte wiederholt.

9) ibid.: καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν stellen B cod. Sinait., καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα A.

10) V. 11: ὁ λέγων γάρ nach AB cod. Sinait.; GK haben ὁ γὰρ λέγων. Jenes ist nach der Zeugen Werth und Menge wie wegen der Eigenthümlichkeit vorzuziehen.

11) ib.: αὐτῷ haben ABG cod. Sinait.; αὐτὸν wohl Versehen, es wegzulassen nicht Grund genug.

12) ib.: Zum Schluß hat auch die Vulgata (ed. Sixtin): ecce, praedixi vobis, ne in diem domini condemnemini (ut in diem — non confundamini). Griechisch stehen sie in den Beleſianiſchen Lektionen (Tischendorf). Unächtes Einschiebsel!

ist nur gesagt, der Apostel habe gefunden; ob zufällig, in Folge ungesucht gemachter Bekanntschaft, oder nach deßhalb angestellter Forschung, ist nicht angedeutet. Aber mit περιπατοῦντας sind Söhne markirt, und diese können eher dem Apostel auf seinen Missionsreisen bekannt worden sein, als Töchter; deßhalb ist eher an zufälliges Zusammentreffen zu denken. Lücke meint nicht ohne Grund (V. 12), er habe die Kinder ohne die Mutter, nicht in der Familie getroffen. Bengel: hos liberos in domo materterrae eorum invenerat Joannes. V. 13. Diese Unsicherheit aber spricht nicht, wie Huther meint, für die Annahme einer Gemeinde, nicht einer Frau. — Zu περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ, das nicht blos den Christenstand, sondern wahres, lebendiges Christenthum notirt, s. 1 Joh. 1, 6. 7. 2, 6. Vgl. 3 Joh. 3, 4. Joh. 8, 12. — **So wie wir Gebot vom Vater empfangen haben.** Der mit καθώς eingeführte Satz weist auf die objektiv göttliche Wahrheit ausdrücklich als den Grund des Christenwandels. Ebrard nimmt fälschlich καθώς = wie wir denn, wie wir ja, so daß der Gedanke sei: wie wir denn auch (in der That) ein Gebot vom Vater haben (daß wir in der Wahrheit wandeln sollen). Der Zusatz ist aber nicht argumentativ, sondern appositionell, explikativ zu fassen. Unter ἐντολήν ist nicht mit Lücke an das Gebot der Bruderliebe zu denken, sondern das περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ ist als ἐντολή gefaßt (de Wette, Huther, Düsterdieck). — Zu παρὰ τοῦ πατρός s. V. 3. Mit Oekumenius an Christus als Vater der Gläubigen zu denken, ist mit Jes. 8, 18. Ebr. 2, 13. nicht zu rechtfertigen. Aber Christi Vermittelung ist hinzuzudenken. —

2. Bezug auf ἐν ἀγάπῃ (V. 3). V. 5. 6. **Und nun bitte ich dich, Herrin.** Καὶ νῦν wie 1 Joh. 2, 28. Es knüpft nicht temporell, sondern logisch an und zwar an den ganzen Satz V. 4 und nicht mit Düsterdieck nur an den mit καθώς begonnenen Nebensatz; noch weniger gehört es zu ἐρωτῶ, um den Zeitmoment dafür zu notiren. Zu ἐρωτῶ bemerkt Schlichting: blandior quaedam admonendi ratio; Düsterdieck nennt es eine Bitte mit einer Erinnerung an die unverbrüchliche Autorität des göttlichen Liebesgebotes. Deßhalb fügt der Apostel bei: **nicht als schreibe ich dir ein neues Gebot, sondern das wir von Anfang hatten.** Vgl. 1 Joh. 2, 7.: **daß wir uns einander lieben sollen,** ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους gibt als Objekt von ἐρωτῶ dessen Ziel und Zweck an. Es ist also nicht Beschreibung oder Inhaltsangabe von ἐντολή (Baumgarten-Crusius). — **Und das ist die Liebe, daß wir wandeln sollen nach Seinen Geboten.** Die ἀγάπη ist nicht näher bestimmt, vielmehr ihre Erweisung im Wandel nach Gottes Geboten notirt, so daß nicht an Bruderliebe (Benson), auch nicht an die besondere Liebe zu Gott (Grotius, Carpzov u. A.) zu denken ist, sondern an die Liebe im Allgemeinen, wie 1 Joh. 4, 7. 16 ff. So die meisten und bedeutendsten Ausleger. Das Ziel aller das Verhalten der Menschen normirenden Gebote Gottes ist Liebe; daher ἵνα, wie 1 Joh. 5, 3. Daher auch nach κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ wieder der Singular, die Einheit markirend: **das ist das Gebot.** Vgl. 1 Joh. 3, 22. 23. Bezeichnet wird der Inhalt des Gebots näher: **so wie ihr von Anfang hörtet,** wie V. 5. Es ist nicht Nebenbestimmung des Gebotes als solchen (de Wette, Lücke). **Daß ihr in ihr wandeln sollet.** Mit ἵνα ist das Ziel bezeichnet; bei ἐν αὐτῇ ist an die ἀγάπη zu denken; denn ἐν ἐντολῇ περιπατεῖν kommt nicht vor und gibt unerträgliche Tautologie (gegen Sander). So markirt Johannes die Identität der Liebe, insbesondere der Bruderliebe, und des Gehorsams gegen Gott; Beides steht und fällt mit einander. —

3. Beschreibung der Irrlehrer. V. 7. **Denn viele Verführer.** Ὅτι begründet die Erinnerung an brüderliche Liebe mit der Besorgniß ihrer Störung durch den Einfluß der Irrlehrer (Huther). Doch hängt ὅτι nicht von ἐρωτῶ σε V. 5. ab (Lücke, Ewald), auch ist's nicht in Gedanken zu wiederholen ἐρωτῶ σε (de Wette), noch ist irgend ein Gedanke zu suppliren, wie: da ihr das rechte Christenthum habt, so muß ich euch warnen, denn (Heumann), oder: hoc non temere dixi, nam (Beza); auch eröffnet ὅτι nicht einen Vordersatz, dem V. 8 als Nachsatz folgt (Grotius, Carpzov), ganz gegen Johanneische Diktion. Auch Bengel irrt mit seiner Bemerkung: ratio cur jubeat retinere audita a principio. Die geforderte Liebe (V. 5. 6) ruht auf der Wahrheit V. 7, und die ἐντολή V. 6 umfaßt auch die Wahrheit V. 7 (Düsterdieck). Vgl. 1—3. und 1 Joh. 3, 23. 16. Um des Einflusses und der Wirkung auf die Gläubigen willen heißen die Irrlehrer πλάνοι. 1 Joh. 2, 26. 1 Tim. 4, 1. — **Gingen aus in die Welt.** 1 Joh. 2, 19. 4, 1. — **Die Jesum Christum, der im Fleisch kommt, nicht bekennen.** Mit οἱ μὴ ὁμολογοῦντες wird markirt, wodurch, oder als welche diese πλάνοι sind. Winer. S. 121. c). Darin aber irrt Winer S. 428, daß er wegen des μή ein vorgestelltes Genus annimmt: alle Die, welche nicht bekennen, quicunque non profitentur. Stünde οὐχ, so würde es gleich sein: οἱ ἀρνούμενοι. Aber es wird nicht einfache, offene Leugnung, sondern ein Widersprechen markirt, das in mancherlei Windungen und Wendungen dem bestimmten Bekenntniß ausweicht und es gefährdet. Vgl. 1 Joh. 4, 2. 3. Ἐρχόμενον ἐν σαρκί ist so wohl zu unterscheiden von ἐληλυθότα (1 Joh. 4, 2), als von ὁ ἐλθών (1 Joh. 5, 6). Das Präsens notirt den Begriff an und für sich in zeitloser Anschauungsweise (1 Cor. 15, 35), wie Düsterdieck, abgelöst von der Zeitvorstellung, wie Huther sagt; so auch Lücke, de Wette, Sander u. A. Damit kann angedeutet sein, daß die Irrlehrer die Möglichkeit des Kommens im Fleische leugneten (Lücke). Bengel (qui veniebat) irrt, da 3 Joh. 3. nicht paßt, wo des Imperfekts Partizip bestimmt durch ἐχάρην indizirt ist, und ebenso Oekumenius, der per enallagen temporis an die zweite Wiederkunft denkt. — **Dieser ist der Verführer und der Widerchrist.** Οὗτος weist auf οἱ μὴ ὁμολογοῦντες, und faßt die Vielheit (πολλοὶ πλάνοι) in die Einheit zusammen: ἐστιν ὁ πλάνος; es ist ein Uebergang vom Plural zum kollektiven Singular. Winer S. 128. 556. In dem mit καὶ ὁ ἀντίχριστος Beigefügten ist eine neue Begriffsbestimmung des πλάνος hervorgehoben (Huther). Doch darf man nicht sagen, daß nur in den Vielen, in denen das πνεῦμα πλάνης ist, der πλάνος seine Realität habe (Lücke, Huther); er hat seine Persönlichkeit hinter den Vielen, als seinen Vorläufern. Vgl. 1 Joh. 2, 18. 22. —

4. Warnung vor den Irrlehrern. V. 8. 9. **Sehet euch vor,** βλέπετε ἑαυτούς. Sie sollen

an sich selbst den Schaden, den sie von der Verführung haben, bedenken, den Verlust der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne, den Verlust der Wahrheit und Liebe. Bengel hätte mit seinem erklärenden Zusatze: me absente, Recht, wenn es hieße: *βλέπετε ὑμεῖς ἑαυτούς*, wie Marc. 13, 9. Uebrigens mußten sie selbst in Gegenwart des Apostels doch sich selber vorsehen. — **Daß ihr nicht verlieret.** *Ἵνα μή* gibt das Ziel, die Absicht der Vorsicht an. Matth. 12, 16. 26, 5. Luc. 18, 5. Joh. 7, 23. 1 Cor. 16, 10. Es gilt, einen Verlust zu vermeiden, und zwar einen Verlust für die Leser. Aber woran? **Was wir zu Stande gebracht.** Die Apostel Jesu Christi haben durch ihre Arbeit, ihre Verkündigung etwas geleistet und beschafft, gewirkt, einen Besitz von Wahrheit und Liebe mit ihren Früchten (*ἃ εἰργασάμεθα*), der verloren geht, wenn falschen Lehrern Gehör gegeben wird (Düsterdieck, Huther). Das ist ein kühnes Selbstzeugniß (2 Joh. 1, 3. 4, 6). Ein Beisatz von *ἐν ὑμῖν* ist nicht nöthig, wie Lücke meint, da der Context ihn ersetzt. Die erste Person nöthigt nicht, daran zu denken, daß dann Johannes die Kinder der *κυρία* bekehrt haben müsse; er schließt sich nur mit den Aposteln und ächten Zeugen Christi zusammen und stellt diese den Empfängern der Predigt gegenüber und es bleibt außer Frage, wer nun eigentlich an den Kindern gearbeitet; aber Lehrer und Hörer sind nicht zusammen gedacht. — **Sondern, daß ihr vollen Lohn empfanget.** Unter dem *μισθός* ist der Segen der Wahrheit und Liebe am eignen Herzen, im Leben mit seinen Leiden und Freuden, und in Ewigkeit gemeint; *μισθὸν πλήρη* ist der volle Lohn, der unverkürzte, wie er der völligen Treue zufällt, gemeint (Huther, Düsterdieck); es ist nicht = *πολὺν* (Carpzov), aber auch nicht gesagt, daß sie erst einen Theil erhalten hätten und voll ihn erst in der Ewigkeit haben würden (Grotius, Ebrard), denn die Fülle ist eine relative; es gibt schon hier einen den Verhältnissen entsprechenden vollen Lohn, vollen Frieden, volle *παρρησία* u. s. w. Darin hat Bengel recht, daß er sagt: nulla merces dimidia est, aut tota amittitur, aut plena accipitur. Aber die folgende Bemerkung ist ungehörig: consideranda diversitas graduum in gloria; auf der untersten Stufe hat der Selige seinen vollen Lohn. Aber mit *ἀπολάβητε* ist der Empfang als ein Geschenk, eine Gabe markirt (Col. 3, 24. Galat. 4, 2. Luc. 16, 25). Wenn alle Zeitwörter in der ersten Person genommen würden (s. Krit. Bemerkung 6), wird der Gedanke ebenso abgeschwächt, als wenn sie alle in der zweiten Person genommen würden; in jenem Fall werden Lehrer und Hörer zusammengefaßt, in diesem jene ganz ausgeschlossen und es fehlt die feinere Nüanzirung, das Recht des Apostels zur Warnung, und der Nachdruck apostolischer Mahnung. — V. 9: **Jeder, der fortschreitet und nicht bleibt in der Lehre Christi.** Damit ist Der bezeichnet, der nicht den vollen Lohn empfängt, und vor Dem gewarnt, was darum bringt. *Ὁ προάγων* und *μὴ μένων* sind dieselben positiv und negativ bezeichnet. Durch *προάγειν* wird ein Fortschreiten, Vorgehen bezeichnet, das in der Meinung des *προάγων* ein Ersteigen einer höhern Stufe der Erkenntniß, ein Vorwärtskommen, in der Wirklichkeit aber ein Abkommen von der Wahrheit, *ἐν διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ*, ein über die Gränzen christlicher Lehre Hinausgehen ist. Mit Unrecht findet Huther hierin eine ironische Anspielung (Düsterdieck); es ist eine bittere Wahrheit der Thatsache. Ueber *προάγειν* vgl. Matth. 21, 9. 1 Tim. 1, 18. 5, 24. Zur Charakteristik der Wissenden und Lernenden ohne Erkenntniß 2 Tim. 3, 7. Offenbar ist die lectio rec. *παραβαίνων*, vorbeigehend, *τὴν διδαχήν* (nach Matth. 15, 3) oder *ἐκ τῆς διδαχῆς* (Act. 1, 25), sowie die Erklärung *ἀπάγων ἑαυτόν* (Oekumen.) unhaltbar; und die Variante der Vulgata recedit zu praecedit ist eher aus diesem, als dieses aus jener entstanden. Auch Paulus fordert das *μένειν* 2 Tim. 3, 14. 1, 13. Tit. 1, 9. Unter *ἡ διδαχὴ τοῦ Χριστοῦ* ist zu verstehen, was Paulus die *ὑγιαίνοντες λόγοι* (2 Tim. 1, 13) nennt; der Genitiv ist subjektivisch (Düsterdieck, Huther u. A.), kann dem konstanten Gebrauche gemäß (Matth. 7, 28. 16, 12. 22, 33. Marc. 1, 22. 4, 2. 12, 38. Act. 2, 42. 5, 28) nicht der des Objekts sein (Bengel, Lücke, Sander u. A. Vgl. Joh. 8, 31: *μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ*. Es ist die Lehre, die Christus gebracht, gegeben hat und durch Seine Apostel weiter verbreiten läßt. Freilich ist ein Hauptstück des Inhalts derselben Christologie.— **Der hat Gott nicht.** Vgl. 1 Joh. 2, 23. 5, 12. Wahrheit, Leben, Gott sind untrennbar. — **Wer in der Lehre bleibt, der hat sowohl den Vater, als den Sohn.** Derselbe Gedanke, nicht blos positiv wiederholt, sondern durch den Zusatz von *καὶ τὸν υἱὸν* vervollständigt, wie 1 Joh. 2, 23. —

5. Warnung vor der Gemeinschaft mit den Irrlehrern. V. 10. 11. **Wenn Jemand zu euch kommt.** *Εἴ τις ἔρχεται* markirt einen thatsächlich gesetzten Fall. Winer S. 260. Bei *ἐὰν* c. conj. wird eine Möglichkeit gedacht. Man hat sich daher nicht zu verwundern, als sei das unjohanneisch (de Wette, Ebrard), da es nicht unjohanneisch sein kann, einen Fall als Realität anzunehmen. Mit *πρὸς ὑμᾶς* ist, wie 2 Tim. 3, 6., auf die Zudringlichkeit der Irrlehrer gewiesen und ihre Berechnung auf die empfänglichen und fügsameren Frauen. — **Und bringt diese Lehre nicht.** *Καὶ* fügt nun bei, in welcher Eigenschaft und als was für Leute Solche kommen, nämlich nicht als Hülfe Suchende, Bedürftige, sondern eben als Irrlehrer (Bengel: quasi doctor aut frater). Da *οὐ φέρει* steht und nicht *μή* gebraucht ist, wird ebenfalls der Fall als eine Thatsache notirt und das *φέρειν* einfach geleugnet. Aehnlich ist *φέρειν κατηγορίαν* Joh. 18, 29 (Act. 25, 7). Unnöthig ist's, zu ergänzen, daß die entgegengesetzte Lehre gebracht (de Lyra), die richtige bestritten werde (Tirinus); das versteht sich von selbst nach 1 Joh. 4, 2. 3. *Ταύτην τὴν διδαχήν* ist *τὴν διδαχὴν τοῦ Χριστοῦ*. Non de iis, qui alieni semper fuerunt ab ecclesia (1 Cor. 5, 10), sed de iis, qui volunt fratres haberi et doctrinam evertunt (Grotius). — **Den nehmet nicht ins Haus.** Der Annahme nach handelt sich's gar nicht um einen Akt der *φιλοξενία* (Ebr. 13, 2. Röm. 12, 13); es ist ja nicht die Rede von Bedürftigen. Das Verbot geht nur auf Aufnahme von Irrlehrern ins Haus (*αὐτὸν εἰς οἰκίαν λαμβάνειν*), wegen der Gefahr für sich selber. **Und heißt ihn nicht willkommen**, wie's bei der Aufnahme ins Haus geschehen mußte; es ist mit Jenem zusammenzunehmen, und wie Jenes gefährlich ist, ist Dieses unwahr: *χαίρειν*, Freude und Heil, kann dem Irrlehrer nicht zugesagt werden; nur *ὁμοτρόποις* und *ὁμοπίστοις*

gebührt der christliche Brudergruß in seiner tieferen Bedeutung (Oekumen., Calov, Bengel, Lücke, de Wette, Huther, Düsterdieck u. A.). Es ist also das χαίρειν μὴ λέγετε nicht auf die salutatio als konventionelle Höflichkeitsform zu beschränken (Clemens Al.), noch als Bezeichnung der Freundschaft zu nehmen (Grotius), noch es so allgemein zu fassen: velut hic Joannes omne colloquium, omne consortium, omne commercium cum haereticis (a Lapide), noch auf Exkommunikation zu deuten (Bitringa de syn. vet. p. 759); aber auch nicht auf die blos damals nöthige κρίσις zu ziehen (Lücke), oder es nach der heute höhern Ansicht, daß der Mensch selbst in seinen Verirrungen noch Mensch und Gegenstand der Achtung und Liebe bleibt, als Unduldsamkeit erscheinen zu lassen, die damals gerechtfertigt sein mag (de Wette), oder aus des Apostels cholerischem Temperamente zu erklären nach Luc. 9, 54. Euseb. h. l. 3, 28. 4, 14. Es handelt sich um die Pflege persönlicher Bekanntschaft und brüderlichen Verkehr mit Irrlehrern; das ist und das bleibt verboten; die Bruderliebe mit ihrer Tiefe, Wahrheit und ihrem Segen hat ihre Grenzen. Hofmann, Schriftbeweis 2, 2. S. 339. — V. 11: **Denn wer ihn willkommen heißt, nimmt Theil an seinen Werken, den bösen.** Γὰρ begründet das Verbot; und mit ὁ λέγων αὐτῷ χαίρειν hebt er nur das Eine hervor, mit dem das Andere eng verbunden ist: αὐτὸν εἰς οἰκίαν λαμβάνειν. Aus dem κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ ergibt sich, daß es eben nicht blos äußerliche konventionelle Höflichkeitsform ist, sondern „ein innerliches Gemeinschaftsverhältniß" (Huther) notirt wird, das gepflegt wird. Die ἔργα τὰ πονηρά sind zunächst die Akte der Mittheilung falscher Lehre, dann aber auch das ganze damit zusammenhängende sittliche Verhalten, das sich gegen Gott, Christus, Kirche, Wahrheit, Gemeinde, Gläubige und deren Seele vergeht. —

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Im Gehorsam gegen den Willen Gottes wird die Erkenntniß der Wahrheit aus Gott gewonnen (V. 4).

2. Gottes Gesetz ist nur als Offenbarung Seiner Liebe anzusehen und wie's von der Liebe stammt, treibt's zur Liebe (V. 5. 6).

3. Spitze und Grund aller Irrlehre ist Leugnen des Kommens Christi im Fleische (V. 7). Wer mit Christo, dem im Fleische Gekommenen und als Menschensohn fort und fort Kommenden bricht, bricht die Brüderschaft mit den Gläubigen und nöthigt diese, mit ihnen die Brüderschaft abzubrechen. Besser hat recht, wenn er sagt: „Die Lehre Christi ist durch und durch eine Lehre von Christo. „Ich bin's", lautet das Grundthema des Evangelii, welches Er selbst predigt, von Anfang bis Ende, und die heiligen Apostel." Gläubige Katholiken, Lutheraner, Reformirte, Unirte sind und bleiben Brüder, weil sie lebendige Christen, Gottes Kinder, Christi Miterben sind. Aber um vor der Union zu warnen, hätte er diese Stelle nicht benutzen, noch sagen sollen: „Ja, man kehrt Johannes Sinn um und schämt sich vielleicht, mit offenbaren Lästerern und Schändern der göttlichen Wahrheit Privatumgang zu haben, etwa Kaffee mit ihnen zu trinken, aber — ach! unser Tisch ist uns heiliger geworden, als Gottes-Tisch." Denn Solches kommt, wenn er statt Lästerer gesagt hätte: Heuchler, Ehebrecher, innerhalb derselben Konfession allenthalben und zu allen Zeiten vor. —

4. Die Irrlehrer verderben nicht blos die christologische Wahrheit, sondern zugleich die Arbeit der Kirche und das Heil der einzelnen Gemeindeglieder (V. 7. 8).

5. Der verheißene Lohn ist nicht ein Verdienst guter Werke, sondern von Gottes Gnade geordnete Folge und mitgetheilte Gabe (V. 8).

6. Wahrer Fortschritt ist nur möglich in dem Festhalten und auf dem Grunde der christlichen Wahrheit (V. 9). Denn nicht sowohl in dem Wunsche, vorwärts zu kommen, fehlen die Menschen, als in dem Urtheil darüber, was wahrer Fortschritt und welches die rechte Art und Weise des Fortschreitens sei. Ein Vorwärtsstreben, bei dem das Gewissen nicht fehlt, wird immer ein fleißiger und treuer Wegbaumeister sein, der die Kluft zwischen ihm und ausgezeichneten Erfolgen durch die treueste und genaueste Pflichterfüllung überbrückt. —

7. Im Verkehr der Christen darf nicht Liebe auf Kosten der Wahrheit und der Wahrhaftigkeit geübt werden (V. 16. 11), aber auch nicht Wahrheit gesagt werden auf Kosten der Liebe! —

Homiletische Andeutungen.

Vergleiche die Grundgedanken. —

Starke: Die Prediger sollen sich deß zum höchsten freuen, wenn die jungen Kindlein fein erzogen werden, wohl zunehmen, und den Anfang ihrer Weisheit in der Furcht Gottes machen. — Christen haben ihre Freude auch in der Welt, obgleich nicht von der Welt. — Der Eltern Schmuck fromme Kinder, die Zierde der Kirche, die Freude aller Frommen. Junge Pflanzen der Gerechtigkeit prangen mehr im Garten Gottes, als Bäume, so dem Abgange nahe sind. — Die Wahrheit ist nicht zum bloßen Grübeln und Forschen, sondern man muß sie auch thun und darin wandeln. — Nicht allemal Ernst und Strenge, auch Sanftmuth und Gelindigkeit muß ein Prediger brauchen, nicht eben gebieten, sondern bitten, fromm zu werden. — Du schreist immer, wenn du nicht Lust hast zu folgen: Es ist neu aufgebracht! Du lügst! Höre, was Johannes sagt: Lieben, welches alle Gebote in sich fasset, ist von Anfang dagewesen. — Wir brauchen im Christenthume keine neuen Gebote, wohl aber, daß die Uebung der alten immer auf's neue eingeschärft werde. — Es ist nicht genug, die Wahrheit predigen; es muß auch die Unwahrheit gestraft werden. — Die Ketzereien, Verfolgungen und Mißbräuche in der Kirche Gottes müssen uns nicht irren und in der Wahrheit der christlichen Religion zweifelhaft machen, sondern lieber, da wir unter deren Gefahr sind, in derselben befestigen. — Ach, wir Alle haben von Natur einen antichristischen Sinn und den Antichrist in uns; wer den nicht kennt und ausstößt, der wird den äußerlichen nimmer kennen, noch vermeiden. — Ihr Ueberklugen, die ihr euch um das Unnöthige bekümmert, Alles richtet und tadelt, höret, was Johannes sagt: Seht auf euch selbst. — Erfreulicher Lohn getreuer Prediger, wenn sie die Frucht ihrer Arbeit sehen an ihren Zuhörern, die nach Christi Sinn eingerichtet ist! — Je weniger ein Prediger auf die zeitliche

Belohnung in seinem Amte sieht, je getreuer ist er, und je mehr Lohn wird er empfahen in der Ewigkeit von Christo, dem Erzhirten. — Wer Gott hat, was kann dem mangeln? Wer aber Gott nicht hat, was kann der besitzen? — Wenn Niemand böse und falsche Lehrer in sein Haus ziehen soll, so müssen sie noch viel weniger in den Schafstall Christi eingeführt werden; das wäre Wölfe unter die Schafe bringen! — Mit irrigen Leuten Gemeinschaft haben ist schädlich; aber noch viel schädlicher, ihnen die Thür des Herzens eröffnen; wo das Erste geschieht, pflegt's an dem Andern nicht zu fehlen. — Wer geht in ein Pesthaus? Flieht man nicht einen mit giftiger Seuche behafteten Bettriesen? Warum nicht einen Verführer, einen Satansknecht? Umgekehrt in der Welt: gegen Jedermann freundlich, nur Christum nicht in seinen Gliedern! — Der Christen Grüße sollen nicht aus bloßer Gewohnheit geschehen, sondern aus dem Grunde der Wahrheit und Liebe entspringen. — Ein Christ muß sich nicht blos vor eignen, sondern auch vor fremden Sünden hüten, deren er sich leicht auf mancherlei Weise theilhaftig machen kann. —

Heubner: Kinder Einer Familie sind nicht immer eines Sinnes; auch eine fromme Mutter kann ungläubige Kinder haben. — Christliche Mütter, christliche Familien sind ein Segen für die Welt. — Auch die schon Laufenden im Christenthum müssen angespornt werden. — Der Schatz des Christen ist, so lange er unter Feinden und Verführern lebt, verlierbar; darum ist Vorsicht und Kampf, Wachsamkeit über sich selbst und gegen Versuchungen und Treue nöthig; je kostbarer der Schatz, desto mehr muß er bewahrt werden. Gewonnen wird er langsam, verloren gehen kann er mit einem Mal. Die Menge Derer, die einmal Gnade hatten und sie verloren, wird einst als groß erscheinen. — Johannes lehrt uns, wonach wir Jeden, der zu uns kommt, fragen sollen, nämlich: bringst du Christum mit oder nicht? Die Aufnahme wurde einem Irrlehrer versagt, weil sie ein Zeichen der brüderlichen Anerkennung gewesen wäre; diese war desto mehr zu verweigern, da solche Aufnahme im Namen der Gemeinde geschah und also eine Erklärung gewesen wäre, daß die ganze Gemeinde ihn als Bruder anerkenne. Alle andere pflichtmäßige Privatliebe braucht im Fall der Noth einem Solchen deßhalb nicht versagt zu werden. — Die Liebe darf dem Bekenntniß unseres Glaubens nie zu nahe treten. Liebe auf Unkosten des Glaubens, mit Verletzung, Verleugnung desselben, ist keine Liebe. Es war eine falsche Anwendung dieses Gebots, als Johannes a Lasco 1553 aus England unter Maria vertrieben, die Aufnahme in Dänemark versagt wurde sammt seiner Gemeinde (Salig hist. conf. Ang. II. 1090). — Besser: Es ist eine vergebliche Rede, daß Christen und Widerchristen zusammen Einen Gott haben sollten. „Wir glauben All' an einen Gott" singen nur Die in Wahrheit, welche fortfahren: „Wir glauben auch an Jesum Christ, Seinen Sohn und unsern Herren." —

3. Der Schluß.

V. 12. 13.

Da ich Vieles euch zu schreiben habe, wollte ich es nicht mit Papier und Dinte, 12
sondern[1]) ich hoffe, zu euch zu kommen[2]) und es von Mund zu Mund zu sagen, damit unsre[3]) Freude erfüllt werde. — *Es grüßen dich die Kinder deiner Schwester, der 13
Auserwählten[4]). —

Exegetische Erläuterungen.

1. Abbruch. V. 12: **Da ich Vieles euch zu schreiben habe.** Sein Herz ist voll; er hat nur Weniges davon geschrieben. Es ist deßhalb nicht zu rechtfertigen, mit Ebrard in den meisten Versen nur Citate aus dem ersten Brief zu sehen. **Wollte ich es nicht mit Papier und Dinte** — natürlich aus dem vorigen πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν der Infinitiv hier zu ergänzen. Διὰ χάρτου καὶ μέλανος notirt das Schriftliche. Die gewöhnlichere Bezeichnung: διὰ μέλανος-καὶ καλάμου. 3 Joh. 13. Ὁ χάρτης ist das ägyptische Papier, vielleicht das sogenannte Augusteische oder Claudiusche, für Briefe; τὸ μέλαν, auch 2 Cor. 3, 3., die Dinte aus Ofenruß, Wasser und Gummi; ὁ κάλαμος, das Schreibrohr, wohl schon gespalten (μεσοσχιδής, μεσότομος). Vgl. Lücke z. d. St. Der Aorist οὐκ ἐβουλήθην vom Standpunkt der Leser beim Empfange, weil er es persönlich, mündlich aussprechen will. **Sondern ich hoffe, zu euch zu kommen und von Mund zu Mund zu sagen.** Der Gegensatz von γράφειν διὰ χάρτου καὶ μέλανος ist πρὸς ὑμᾶς γενέσθαι καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι, weil er auf Dieses hofft (ἐλπίζω), hat er Jenes abgebrochen. Er will lieber mündlich sich aussprechen, als schreiben. Aber damit meint er nicht, daß er einen Theil der zur Seligkeit nöthigen Lehre der mündlichen Tradition vorbehalte (Barth. Petrus); geredet hatte er doch nur, was er 1 Joh. geschrieben. Zu γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς s. Joh. 6, 21. 25. Act. 20, 16. 21, 17. 25, 15. 1 Cor. 16, 10. Joh. 10, 35. Act. 10, 13. = zu Jemand, nach einem Ort wenden. Zu στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι vgl. 1 Cor. 13, 12. Xenoph. Mem. 2, 6, 32. und פֶּה אֶל פֶּה Num. 12, 8. — **Damit unsre Freude erfüllt werde.** Die Absicht (ἵνα) ist, die eigne und der Leser, dann der Hörer Freude zu vollenden. Vgl. zu 1 Joh. 1, 4. Gegenstand der Freude ist nicht die persönliche Gegenwart des Apostels (Ben-

1) V. 12: ἀλλὰ ἐλπίζω haben die besten und meisten, auch cod. Sin. A hat ἐλπίζω γάρ.

2) ib.: πρὸς ὑμᾶς γενέσθαι die bestbezeugte Lesart; ἐλθεῖν lect. rec. von GK bezeugt; die koptische Version gibt ἰδεῖν ὑμᾶς nach 3 Joh. 14.

3) ib.: Χαρὰ ἡμῶν cod. Sinait. GK; AB haben ὑμῶν. Jenes wegen 1 Joh. 1, 4. lectio difficilior.

4) V. 13: Zum Schluß ἀμὴν fehlt. Cod. Sin. AB haben Ἰωάννου β. Andere fügen ἐπιστολή, Andere τοῦ θεολόγου, Andere καθολική bei. —

son), sondern an der vollen Mittheilung der Wahrheit im mündlichen Verkehr.

2. Die Grüße. V. 13. **Es grüßen dich die Kinder deiner Schwester, der Auserwählten.** Bei τῆς ἀδελφῆς an eine Gemeinde und τέκνα an Gemeindeglieder zu denken, ist an Ort und Stelle kein Grund; warum die Schwester selbst nicht grüßen läßt, kann in Abwesenheit, Tod liegen, „ist nicht zu sagen, noch zu fragen" (Düsterdieck gegen Huther). Bengel: suavissima communitas! Comitas apostoli, minorum verbis salutem nunciantis.

Homiletische Andeutungen.

Starke: Es ist Beides Gottes Wort, sowohl, was die Apostel geredet, als was sie geschrieben haben, und wir thun wohl, darauf zu achten. — Ein rechter Leser ist, der Brief und Schrift nicht blos auf Papier geschrieben oder gedruckt läßt, sondern durch den Heiligen Geist in sein Herz einschreiben läßt und also selbst ein Brief des lebendigen Gottes wird. — Es ist eine Wohlthat Gottes, wenn man mit Einem und dem Andern in wichtigen Dingen Unterredung halten und sich deren Raths bedienen kann. — Die Weltkinder bilden sich ein, das Leben der Frommen sei nur Kopfhängen und stete Traurigkeit; aber falsche Einbildung! Hie heißt's: als die Traurigen, aber allzeit fröhlich! — Es ist nicht Christi, sondern des Bauchs Diener, der in seinem Amte andere Freude sucht, als das Heil der Zuhörer. — Es ist und bleibt schön, daß man sich in Briefen und sonst einander freundlich grüßet und damit alle Wohlfahrt des Leibes und der Seelen herzlich anwünscht. — Selig sind die Schwestern und Brüder, die über das natürliche Band auch mit dem Bande der Gnaden Gottes fest verknüpft sind. Denn allein die ewige Gnade macht Bündnisse der ewigen Freundschaft. —

Heubner: Bei uns ist's oft umgekehrt: wir haben viel zu schreiben und wenig zu reden, wenn wir zusammenkommen. — Wenn Solche, die im Glauben eins sind, zusammenkommen und mit einander von der Gnade Gottes reden, die sie erfahren haben, so ist das ein Vorschmack himmlischer Freude. —

Der dritte Brief des Apostels Johannes.

(Ἰωάννου γ in B und cod. Sinait. C hat ἐπιστολὴ G τοῦ ἁγίου ἀποστόλου beigefügt.)

1. Die Ueberschrift.

V. 1.

1 Der Presbyter dem geliebten Cajus, den ich in Wahrheit liebe. —

Exegetische Erläuterung.

Zu ὁ πρεσβύτερος s. Einleitung §. 1. Ob Cajus hier einer der zwei oder drei Cajus, welche als Paulus Begleiter und Freunde erwähnt werden (Act. 19, 29. 20, 4. Röm. 16, 23. 1 Cor. 1, 14), ist kaum zu bestimmen. Lücke hält den Act. 20, 4. erwähnten Cajus aus Derbe, Wolf in seinen Curis ad h. l. den 1 Cor. 1, 14. erwähnten Corinther für unsern Cajus. Andere nehmen hier den constit. ap. 7, 46 erwähnten, von Johannes zum Bischof von Pergamum eingesetzten Cajus an (Whiston); auch das bleibt Vermuthung. Aus V. 8 dieses Briefs ist auch nicht zu entnehmen, daß Cajus Presbyter gewesen. Wie Johannes τῷ ἀγαπητῷ der Adresse beifügt, redet er 3, 5. 11. ihn ἀγαπητέ an, und fügt noch, wie 2 Joh. 1., ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ (Oekumen.: ὁ κατὰ κύριον ἀγαπῶν ἐνδιαθέτῳ ἀγάπῃ) bei. —

Homiletische Andeutungen.

Starke: Wer von Menschen geliebt werden will, muß lieblich und der Liebe werth sein; dieß geschieht, wenn er die Liebe der Welt fahren läßt und Gott allein liebt. — Wahrheit und Liebe sind herrliche Kleinodien der Christen, die mit einander verknüpft sein müssen und besser zieren, als güldene Ketten. Eins kann ohne das Andere nicht sein; die Wahrheit ohne die Liebe ist todt, und die Liebe ohne die Wahrheit ist blind. —

2. Des Apostels Freuden und Leiden.

V. 2—12.

2 Geliebter, in Allem wünsche ich, daß du dich wohl befindest und gesund bist, sowie
3 deine Seele sich wohl befindet. — *Denn[1]) ich freute mich sehr, als Brüder kamen und
4 zeugten für deine Wahrheit, sowie du[2]) in Wahrheit wandelst. — *Größer als die[3])

1) V. 3: γὰρ nach ἐχάρην hat außer mehrern Minuskeln auch C. Sin. weggelassen.

2) ib. σὺ fehlt zwar bei A, aber BCGK Cod. Sin. haben's; es ist nachdrucksvoll.

3) V. 4: τούτων bei den besten Zeugen; ταύτης nur in Minuskeln und in Versionen ist jedenfalls Korrektur. — Statt χαράν lesen Einige χάριν.

habe ich keine Freude, daß ich höre, meine Kinder wandeln in der[4]) Wahrheit. — *Geliebter, treu handelst du, was du etwa thust[5]) für die Brüder, und zwar[6]) Fremde, — *welche für deine Liebe vor der Gemeinde zeugten, welche du Gottes würdig zu geleiten recht thun wirst. — *Denn um des Namens willen gingen sie aus, ohne etwas von den Heiden[7]) zu empfangen. — *Wir müssen daher solche aufnehmen[8]), damit wir Mitarbeiter der Wahrheit[9]) werden. — *Ich schrieb Etwas[10]) der Gemeinde; allein der der Erste von ihnen sein will, Diotrephes, nimmt uns nicht an. — *Deßhalb werde ich, wenn ich komme, an seine Werke erinnern, welche er thut, indem er mit bösen Worten von uns schwatzt, und damit sich nicht begnügend, weder selbst die Brüder aufnimmt, sondern auch, die es thun wollen, hindert, und aus der Gemeinde ausstößt. — *Geliebter, ahme nicht das Böse, sondern das Gute nach! Wer Gutes thut, ist aus Gott; wer[11]) Böses thut, hat Gott nicht gesehen. — *Dem Demetrius ist von Allen und von der Wahrheit[12]) selbst Zeugniß gegeben worden; aber auch wir zeugen, und du weißt, daß unser Zeugniß wahr ist. —

Exegetische Erläuterungen.

1) Wunsch für das Wohlsein des Cajus. V. 2—4. **Geliebter.** Freude an und Sorge für den Cajus erkläret die Häufung der Liebesworte. **In Allem wünsche ich, daß du dich wohl befindest und gesund bist.** *Περὶ πάντων* ist einfach dem Sprachgebrauch gemäß: in Bezug auf Alles; *περὶ* mit dem Begriff des Einschließens, Umgebens steht mit Substantiven wie absolut an der Spitze ganzer Sätze im Sinne von adtinet ad. 1 Cor. 16, 1. Vgl. Winer S. 334. In der Verbindung mit *εὔχομαι*, das wünschen heißt, aber beim Johannes nicht ohne Fürbitte zu denken ist (Jac. 5, 15), tritt die Bedeutung für Alles, um Alles am natürlichsten hervor, ohne daß man nöthig hat, auf den homerischen Gebrauch = prae, vor Allem zu recurriren, wie Schott, Düsterdieck u. A. wollen. Eher mag man es mit *εὐοδοῦσθαι* verbinden (Bengel, Huther u. A.); die Stellung mit rhetorischem Nachdruck ist nicht dagegen (Lücke), ebensowenig, daß es nicht auch zu *ὑγιαίνειν* bezogen werden kann. Das Wohlbefinden (*εὐοδοῦσθαι* ist allgemein, in re familiari (Bengel), in allen äußeren Lebensverhältnissen. *Εὐοδοῦν*, einen guten Weg (*εὐοδία*) machen, leiten, während *εὐοδεῖν* einen guten Weg haben heißt, intransitiv ist, ist transitiv; daher das Passivum, das mit dem intransitivum auf Eins hinauskommt. Vgl. Röm. 1, 10. 1 Cor. 16, 2. und Lücke und Düsterdieck u. A. — Mit *καὶ ὑγιαίνειν* wird nun ein Punkt herausgehoben. Es ist möglich, daß Cajus krank gewesen sei (Düsterdieck), oder kränklich sei; doch ist solches nicht bestimmt zu entnehmen als Thatsache, da die Gesundheit an sich wichtig genug ist, wenn es sich um äußeres Wohlergehen handelt. — **So wie deine Seele sich wohl befindet.** Oekumen.: *ἐν τῇ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτείᾳ*, also indem sie die Wahrheit hat, er in dieser wandelt (V. 3); ein großes Lob für Cajus und Gegenstand besonderer Freude für Johannes liegt in dem: *καθὼς εὐοδοῦταί σου ἡ ψυχή* V. 3: **Denn ich freute mich sehr.** Zu *ἐχάρην γὰρ λίαν* s. 2 Joh. 4. Begründung des Lobes, als einer sehr gut bezeugten Thatsache. **Als Brüder kamen und zeugten für deine Wahrheit.** In Folge des Anschlusses an den Aorist *ἐχάρην* sind die Partizipien *ἐρχομένων καὶ μαρτυρούντων* imperfektisch zu nehmen, wie Luc. 17, 12 (Lücke, Huther, Düsterdieck u. A.), der von *μαρτυρεῖν* abhängige Dativ (wie V. 6. 12. Joh. 5, 33. 18, 37. 3, 26) *σου τῇ ἀληθείᾳ* ist die im Cajus subjektiv gewordene Wahrheit; also nicht = sinceritas (a Lapide, Beza u. A.), sondern inneres, christliches Leben, aus Wahrheit geboren, selbst Wahrheit (Lücke, Huther, Düsterdieck u. A.); die Beschränkung auf liberalitas (Lorinus) ist unstatthaft. — **Sowie du in Wahrheit wandelst.** Dieser Zusatz ist der Inhalt des Zeugnisses der Brüder, also ein indirekter Satz, welcher des Cajus Christenthum aus seinem Wandel erwiesen notirt; deßhalb folgt auch V. 4. *ἀκούω*, so daß nicht des Apostels Zeugniß zu dem Zeugniß der Brüder hinzutritt, wie Besser meint. So Brückner, Huther, Düsterdieck u. A. Das ausdrücklich und nachdrücklich gesetzte *σὺ* markirt, daß in dem Zeugnisse der Brüder von Anderen Anderes zu melden gewesen sei, wie von Diotrephes V. 9. 10. — V. 4. **Größer als die, habe ich keine Freude.** Hier spricht der Apostel seine Gesinnung überhaupt aus. Zu *μειζοτέραν*, einem Doppelkomparativ, auch Eph. 3, 8., s. Winer S. 65. Grotius: est ad intendendam significationem comparativus e comparativo factus. Der Genitiv *τούτων* ist nicht = *ταύτης*, die neutrale Pluralform, welche auf Allgemeines weist, wird durch das folgende *ἵνα* auf einen Begriff beschränkt. Winer S. 146 vergleicht *ἐφ' οἷς* und *ἀνθ' ὧν*, auch *μετὰ ταῦτα* und *καὶ ταῦτα* idque Ebr. 11, 12. und citirt Joh. 1, 51. **Daß ich höre, meine Kinder wandeln**

4) ib. *ἐν τῇ ἀληθείᾳ* bei AB. Der Artikel fehlt bei C cod. Sin. u. A.

5) V. 5: *ἐργάσῃ* BCGK. cod. Sin. und sonst bezeugt, daß A mit *ἐργάζῃ* nicht aufkommen kann.

6) ib. *καὶ τοῦτο* ABC. cod. Sin. u. A. statt *καὶ εἰς τοὺς* bei GK.

7) V. 7: *ἐθνικῶν* ABC. cod. Sin. u. A. statt *ἐθνῶν* bei GK.

8) V. 8: *ὑπολαμβάνειν* ABC. cod. Sin. u. A. statt *ἀπολαμβάνειν* bei GK.

9) ib. *τῇ ἀληθείᾳ* — Dafür hat cod. Sin. *τῇ ἐκκλησίᾳ* mit der Verbesserung *τῇ ἀληθείᾳ*.

10) V. 9: *τι* ABC. cod. Sinait. Eine Hand hat im cod. Sin. *ἄν* beigefügt.

11) V. 11: *ὁ κακοποιῶν* am besten bezeugt; *ὁ δὲ κ.* ist schlecht gestützte lect. rec.

12) V. 12: Vor *τῆς ἀληθείας* steht bei C noch *τῆς ἐκκλησίας καὶ*. Statt *ἀληθείας* liest A* wahrscheinlich *ἐκκλησίας*.

in der Wahrheit. Zu ἵνα vgl. Joh. 15, 13. Es markirt das Begehren des Apostels, solches zu hören; darauf ist sein ganzes Absehen gerichtet. Τὰ ἐμὰ τέκνα sind die dem Johannes anvertrauten Christen, die Glieder der ihm anvertrauten Gemeinden, die unter seiner väterlichen Leitung stehen (Huther).

2. Lob und Nothwendigkeit der Gastfreundschaft. V. 5—8. **Geliebter** wie V. 2. **Treu handelst du,** πιστὸν ποιεῖς, nach Oekumen.: ἄξιον πιστοῦ ἀνδρός. Bengel (facis quiddam, quod facile a te pollicebar mihi et fidelibus) ist zu eng, da die Beziehung auf die πίστις, welche die ἀλήθεια ergreift und in der Liebe auswirkt, zu bestimmt gegeben ist. Deßhalb ist's aber nicht = πίστιν ποιεῖσθαι (Ebrard). — **Was du thust für die Brüder.** Mit ὃ ἐὰν (ἄν) = quodcunque wird die Thätigkeit als eine in mannigfacher Weise, nach verschiedenen Beziehungen hin wirksame notirt. Zu ἐργάζεσθαι εἰς vgl. Matth. 26, 10. **Und zwar Fremde.** Καὶ τοῦτο, wie 1 Cor. 6, 6. Eph. 2, 8. Phil. 1, 28., ist dem Sinne nach nicht von καὶ εἰς τοὺς ξένους verschieden: und das = **und zwar** für Fremde. Der Zusatz markirt, daß die Brüder Unbekannte, Fremde sind; dadurch wird die Gastfreundschaft des Cajus, als eine freiere, nicht blos auf persönlich bekannte Brüder beschränkte anerkannt und gelobt. Ueber die Wichtigkeit der φιλοξενία vgl. Ebr. 13, 2. Röm. 12, 13. 1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 8. 1 Petr. 4, 9. — **Welche für deine Liebe vor der Gemeinde zeugten.** Οἳ ἐμαρτύρησαν sind die fremden Brüder; es sind nicht Einige aus ihnen hervorgehoben (de Wette). Bei ἐνώπιον τῆς ἐκκλησίας ist an die Gemeinde, in welcher der Apostel eben war, zu denken (Grotius, Huther, Düsterdieck u. A.), vor welcher sie ähnlich wie Act. 14, 27. erzählten, wie's ihnen ergangen, und dabei der Liebe des Cajus gedachten. Bengel (publice commemorabantur exempla ad hortandum) geht zu weit. **Welche du Gottes würdig zu geleiten recht thun wirst.** Die Lesart: οὓς καλῶς ποιήσεις προπέμψας steht fest; schwierig ist das Futurum mit dem part. aor. Das Futur ist einfach und klar; Cajus wird recht thun; man darf nicht mit Huther es für Futur. exact. nehmen. Denn Marc. 13, 13. tritt das Gerettetwerden (σωθήσεται) erst ein, wenn das Ausharren fertig ist (ὁ ὑπομείνας εἰς τέλος). Vgl. Winer S. 306 hat nur das part. aor. die Bedeutung des futur. exact. Aber die That des Cajus ist erst fertig, wenn er die Ausrüstung und das Geleit der Brüder zu Stande gebracht hat; dies markirt das part. aor. In solcher Verbindung markirt nun das Futurum die gewisse Erwartung, nicht ohne den durch das Futur gemilderten Befehl, wie V. 8 ja ὀφείλομεν steht morata formula hortandi (Bengel). Eher mag man mit Luther eine Ungenauigkeit des Ausdruckes annehmen, als mit Ebrard die Verbesserung ἐποίησας wagen. — Wie καλῶς das ποιεῖν näher bestimmt (Act. 10, 33. Phil. 4, 14), so ἀξίως τοῦ θεοῦ das προπέμπειν, zur Reise ausrüsten (Tit. 3, 13. 1 Cor. 16, 11); wie es Gottes würdig ist, mit aller Sorgfalt und Liebe (Lücke); das viaticum (Grotius), commeatus (Bengel) wird nicht fehlen; ist aber nicht Alles. Vgl. 1 Thess. 2, 12. Col. 1, 10. — V. 7: **Denn um des Namens willen gingen sie aus.** Hier ist ἐξῆλθαν motivirt durch ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος, wie Act. 5, 41 um des Namens Christi willen, vgl. Jac. 2, 7. und zwar ihn zu verkündigen, wie Röm. 1, 6., so daß sie als Missionare auszogen, wie Act. 15, 40. (Lücke, Huther, Düsterdieck u. A.). Man hat also nicht an den Namen Gottes zu denken, da αὐτοῦ nicht steht, was auf τοῦ θεοῦ V. 6 zurückweisen würde, aber auch nicht blos christliche Religion, oder gar den Namen der Brüder, die Missionare hießen (Paulus), zu verstehen. Die Verbindung des ἐξῆλθαν mit ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν ist unhaltbar (Beza, Bengel u. A.), da dies mit λαμβάνοντες zusammengehört. — **Ohne etwas von den Heiden zu empfangen.** Das partic. praes. markirt mit μηδέν die Maxime der Missionare, von den Heidnischen keine Unterstützung zu nehmen (Huther, Düsterdieck), nach Matth. 10, 8. Die Mathematici, Astrologen, Thaumaturgen machten im Gegensatz hiezu mit religiösen Dingen Geschäfte. Zu vergleichen ist Pauli Praxis doch (1 Cor. 9, 18. 2 Cor. 11, 7 ff. 12, 16 ff. 1 Thess. 2, 9 ff.), obwohl er von den jungen Gemeinden nichts nehmen mochte. Zur Konstruktion von λαμβάνειν ἀπὸ vgl. Matth. 17, 25. und Winer S. 331 Anm. 1). — V. 8: **Wir müssen daher solche aufnehmen.** Im Gegensatz zu τῶν ἐθνικῶν beginnt der Apostel: ἡμεῖς οὖν. Die kommunikative Form markirt die allgemeine Christenpflicht, an der Mission sich zu betheiligen; daher ὀφείλομεν. Nicht ohne feines Wortspiel fügt nach μηδὲν λαμβάνοντες der Apostel ὑπολαμβάνειν bei; elegans antanaclasis (Carpzov). Nach Strabo's Erklärung: οἱ εὔποροι τοὺς ἐνδεεῖς ὑπολαμβάνουσι begreift dieses Wort sowohl das προπέμπειν (V. 6), als λαμβάνειν εἰς οἰκίαν (2 Joh. 10) in sich. — **Damit wir Mitarbeiter der Wahrheit werden.** Der Zweck (ἵνα) ist ein erhabener: der Wahrheit zu dienen, für sie zu arbeiten. Der Dativ τῇ ἀληθείᾳ bezeichnet den Gegenstand, dem die Arbeit der Missionare gewidmet ist; der Missionare Gehülfen, Mitarbeiter sollen wir werden; συν weist also auf τοιούτους zurück, und nicht auf τῇ ἀληθείᾳ, wie Luther, Bengel, Besser wollen. So Brückner, Huther, Düsterdieck. Vgl. Col. 4, 11: συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. 1 Thess. 3, 2: συνεργὸν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. 2 Col. 8, 23: εἰς ὑμᾶς.

3. Klage über einen Widrigen. V. 9, 10. **Ich schrieb Etwas der Gemeinde.** Mit ἔγραψα ist ein verloren gegangener Brief bezeichnet; mit dem τι ist nicht etwas Bedeutendes, sondern Einiges, Weniges gemeint (Lücke, Huther, Düsterdieck), der Brief als nicht besonders werthvoll bezeichnet. An den ersten Brief (Wolf, Stier u. A.) oder an den zweiten (Besser) zu denken, geht nicht an, da in ihnen keine, auch nicht die geringste Beziehung auf hier bezeichnete Verhältnisse sich findet. Diotrephes mag's der Gemeinde vorenthalten haben (Huther). — Die Gemeinde, der er schrieb (τῇ ἐκκλησίᾳ), ist die, in welcher Cajus lebt, der ja gut machen soll, was Diotrephes übel gemacht (5—8. 11). Also ist's falsch mit Bengel (illius loci, ex quo exierunt. Occupatio: ne Cajus dicat, cur itur ad nos?), dem Besser folgt, an die Gemeinde zu denken, von der die Missionare ausgingen. — **Allein der der Erste von ihnen sein will, Diotrephes, nimmt uns nicht auf.** Ueber Diotrephes ist nichts Näheres bekannt; man kann weder sagen, noch leugnen, daß er Presbyter oder Diakonus der Gemeinde gewesen; aber es ist eher

unwahrscheinlich, als wahrscheinlich wegen *φιλοπρωτεύων*. Reine Vermuthung ist's, ihn für einen Widersacher der Judenchristen (Grotius), oder für einen jüdisch gesinnten, oder gnostischen Irrlehrer zu halten; er war ambitiosus, das ist bekannt *Φιλοπρωτεύων* erklärt Schol. I.: *ὁ ὑφαρπάζων τὰ πρωτεῖα*. Aus *ἐκκλησία* ist *αὐτῶν* entnommen, die Glieder der Gemeinde, die sich, wie Huther vermuthet, in seinem Hause versammelte. *Ἐπιδέχεσθαι ἡμᾶς* heißt: uns aufnehmen, also nicht: unsere Briefe, Ermahnungen (de Lyra, Grotius, Lücke, de Wette u. A.) gelten lassen (Huther 1. Auflage). Indem Diotrephes dem Brief mit des Apostels Weisungen nicht nachkam, hat er den Apostel selbst abgewiesen (V. 10. — V. 10: **Deßhalb werde ich, wenn ich komme, an seine Werke erinnern, welche er thut.** Auf die hochmüthige Widersetzlichkeit gründet Johannes mit *διὰ τοῦτο* sein Kommen und Rügen. Zu *ἐὰν ἔλθω* siehe 1 Joh. 2, 28. Daß es bald geschieht, sagt V. 14: *εὐθέως*. Zu *ὑπομνήσω* ist weder *αὐτὸν* (Huther), noch *ἐκκλησίαν* (Paulus) zu suppliren; auch 2 Tim. 2, 14. fehlt der Akkusativ der Person, die Joh. 14, 26. Tit. 3, 1. beigefügt ist. Er will ja nicht blos den Diotrephes strafen, der nicht allein sündigte, sondern eine Partei hatte, die ihm zu Willen war. Beda: in omnium notitiam manifestius arguendo producam. Obwohl der Zusammenhang das Moment des Rügens beifügt (de Lyra: puniam, Bengel: notabo, ut sentiat, animadvertam), ist doch der Begriff des lehrenden Erinnerns festzuhalten: die Rüge liegt in der Sache, die zur Sprache, und in der Oeffentlichkeit, an die sie gebracht wird. Objekt des *ὑπομιμνήσκειν* sind *αὐτοῦ τὰ ἔργα, ἃ ποιεῖ*. Diese bestehen nun in Folgendem. **Indem er mit bösen Worten von uns schwatzt.** Zu *λόγοις πονηροῖς* s. 2 Joh. 11. 1 Joh. 3, 12. Es sind verleumderische und auf Herabsetzung des apostolischen Ansehens Johannis berechnete Worte, aber nichtige Schwätzereien, haltlose Unwahrheiten; daher *φλυαρῶν*, apposite calumnias Diotrephis vocat garritum (a Lapide); das Intransitivum hat transitive Beziehung auf *ἡμᾶς* aus den *λόγοις πονηροῖς* entnommen; ähnlich *μαθητεύω* Matth. 28, 19. *θριαμβεύω* Col. 2, 15 (eigentlich nugari. Vgl. 1 Tim. 5, 13). — **Und damit sich nicht begnügend.** Statt *ἐπὶ τούτοις* steht Luc. 3, 14. Ebr. 13, 5 der bloße Dativ; *μὴ ἀρκούμενος* mit dem *φλυαρεῖν* gegen die Apostel, vergeht er sich gegen die missionirenden Brüder in doppelter Weise: **weder selbst die Brüder aufnimmt.** Dem *οὔτε* folgt *καὶ*, wie oft. Winer S. 438, 7. *Αὐτὸς* steht dem *βουλομένους* gegenüber. *Ἐπιδέχεσθαι* ist eigentlich aufnehmen, herbergen, 2 Joh. 10. Die V. 7 bezeichneten *ἀδελφοί* sind gemeint. **Sondern auch, die es thun wollen, hindert.** Es fehlte also an wohlmeinenden Gliedern nicht; aber er *κωλύει* mit Gewalt, herrischem Wesen, listigen Ränken und Geschwätzen. **Und aus der Gemeinde ausstößt.** *Ἐκβάλλειν ἐκ τῆς ἐκκλησίας* kann heißen exkommuniziren, aber dem Context nach auch aus der Ortsgemeinde hinausweisen. Im letzteren Falle würde das Objekt von *κωλύει* auch für *ἐκβάλλει* gelten: *βουλομένους*, im anderen aber würden die *ἀδελφοί* Objekt, *αὐτούς* zu subliren sein. Jenes, das Düsterdieck wegen der Wortbedeutung und der Konstruktion festhält, erscheint um deßwillen unwahrscheinlich, weil die Exkommunikation in dem Falle, wo es sich nicht um falsche Lehre oder unsittlichen Lebenswandel handelt, maßlos wäre und für jene Zeit kaum denkbar. Doch könnte es sein, daß Diotrephes die Gemeindeversammlungen in seinem Hause hielte oder halten ließe, und die ihm Widerstrebenden nun nicht zuließe; das wäre aber keine Exkommunikation. Huther, der die andere Ansicht festhält, scheint den angedeuteten Verhältnissen mehr Rechnung zu tragen und unhaltbare Vermuthungen zu vermeiden.—

4. Mahnung und Empfehlung. V. 11. 12. **Geliebter.** Nach dem Vorigen mit besonderem Nachdruck. 1 Joh. 4, 1. 7. 11. **Ahme nicht das Böse, sondern das Gute nach!** Zu *μὴ μιμοῦ* s. Ebr. 13, 7. 2 Thess. 3, 7. 9. Eph. 5, 1. *Τὸ κακόν* in Diotrephe, *τὸ ἀγαθόν* in Demetrio (Bengel). Da 1 Joh. 3, 12: *τὰ ἔργα πονηρὰ* und *δίκαια*, Joh. 18, 23: *τὸ κακόν*, Joh. 5, 29: *τὰ ἀγαθά* und *τὰ φαῦλα* vorkommt, ist de Wette's Behauptung irrig, die Diktion sei hier unjohanneisch: sie ist allgemein biblisch 1 Petr. 3, 10. 11. **Wer Gutes thut, ist aus Gott.** Vgl. 1 Joh. 3, 10. *Ὁ ἀγαθοποιῶν* ist allgemein, wie vorher (1 Petr. 2, 14. 15. 20. 3, 6. 17); falsch beziehen's und beschränken's a Lapide, Grotius, Paulus u. A. auf Wohlthätigkeit, Gastfreundschaft. **Wer Böses thut, hat Gott nicht gesehen.** Unbegreiflich ist, wie Lücke, de Wette die Diktion hier nicht johanneisch finden, da *ἐκ θεοῦ ἐστίν* bei dem oft vorkommenden *ἐκ θεοῦ εἶναι* (1 Joh. 4, 2. 3. 4. 6. 3, 10. 5, 19) offenbar johanneisch ist; und es heißt 1 Joh. 3, 6: *οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν*, wenn gleich eben da *οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτὸν* beigefügt ist und 1 Joh. 4, 8: *οὐκ ἔγνω τὸν θεόν*, 1 Joh. 2, 3: *ἐγνώκαμεν αὐτὸν* steht. — V. 12: **Dem Demetrius ist von Allen und von der Wahrheit selbst Zeugniß gegeben worden.** Demetrius ist wahrscheinlich Ueberbringer des Briefs (Lücke, Düsterdieck, Huther) und Johannes empfiehlt ihn dem Cajus. Deßhalb kann er nicht einer der *βουλόμενοι* sein, die Diotrephes gehindert und exkommunizirt haben soll (Ebrard); dann war er aus des Cajus Gemeinde, ihm bekannt. Das Perfektum *μεμαρτύρηται* markirt ein Zeugniß, das gegeben ist und noch gilt; ohne nähere Bezeichnung, absolut gebraucht, bedeutet's immer ein gutes (Act. 6, 3. 10, 22. 16, 2 etc.). Bei *ὑπὸ πάντων* ist an Christen zu denken; handelt sich's ja um ein Zeugniß für christliche Tüchtigkeit des Demetrius (Lücke); die Beschränkung auf die ihn kennen, ist selbstverständlich, und daher anders als 2 Joh. 1. Auf die Brüder 5. 7. 10. beschränken (Ebrard), oder auf Juden und Heiden ausdehnen (Oekumen), geht nicht; Beides ist mit Nichts angedeutet, Jenes müßte näher bestimmt sein, Dieses beschränkt der Context auf seine Gemeinde. — Mit *καὶ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας* wird ein dem Zeugniß Aller gleiches, thatsächliches, und die Wahrheit selbst als das Zeugniß ausstellend, neben den *πάντες* personifizirt gedacht und selbstständig. Deßhalb kann man nicht mit Huther es so erklären, daß der Apostel hervorheben wolle, das gute Zeugniß Aller habe nicht in ihrem menschlichen Urtheil, sondern in der Bezeugung der in ihnen wohnenden *ἀλήθεια* ihren Grund, indem er auf Joh. 15, 26. 27. verweist. Da zeugt die Wahrheit nicht neben und außer den *πάντες*, sondern in ihnen, aus ihnen. Man muß mit Düsterdieck an den Lebenswandel denken, indem sich die in dem Demetrius wohnende *ἀλή-*

ἀλήθεια selber als lebendig und für ihn zeugend erweist; er ist ein Bild der Wahrheit, die in ihm personifizirt ist, in seinem Wesen und Wandel. Es reicht nicht aus, nur an res ipsa oder res ipsae, die Wirklichkeit zu erinnern (a Lapide, Grotius, Beausobre); die göttliche Wahrheit ist hier Zeugin. **Aber auch wir zeugen.** Johannes fügt sein Zeugniß als Dritter bei. καὶ ἡμεῖς δὲ hebt dieses Zeugniß des Apostels nachdrücklich hervor. Vgl. zu 1 Joh. 1, 3. **Und du weißt, daß unser Zeugniß wahr ist.** Es handelt sich nur um des Johannes Zeugniß; Grotius (alii, qui Ephesi sunt) irrt. Vgl. Joh. 19, 35. 21, 24. Cajus kennt's und schätzt's als ein wahres, zuverlässiges; das liegt aber nicht in der episkopalen, apostolischen, kanonischen Würde des Johannes (a Lapide), sondern in seiner persönlichen Wahrhaftigkeit.

Ethische Grundgedanken.

1. Das äußere Wohlbefinden und insbesondere die Gesundheit hat einen Werth, daß solches wohl Gegenstand eines christlichen, zur Fürbitte sich gestaltenden Wunsches sein darf, aber muß stets der Gesundheit oder vielmehr in Gottes Gnade genesenden und in Seiner Wahrheit wandelnden Seele untergeordnet sein. Parallel ist 2 Cor. 12, 7 (σχόλοψ τῇ σαρκί). Vgl. V. 9 (ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου. ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται).

2. Der Diener Christi größte Freude ist, an ihren Gemeinden nicht vergeblich arbeiten zu müssen, wenn auch umsonst (V. 4).

3. Die Theilnahme an der Missionssache ist ebenso heilige Pflicht der Einzelnen (V. 5—8), wie der Gemeinden (V. 10), als auch Lebenszeichen der Wahrheit in ihnen (V. 8. 11). Missionare sind Gegenstände christlicher Liebe. —

4. Ehrgeiz verdirbt die Wirksamkeit und Stellung des Mannes, daß er nicht blos selbst Böses thut, sondern auch Gutes hindert.

5. Kirchenvisitation ist eine Amtsthätigkeit, die aus der apostolischen Kirche stammt.

6. Nicht nach Denen, die da irren und Sünde thun, sondern nach Denen, die ein gutes Zeugniß in Wahrheit haben, soll man sehen und sich richten in Wesen und Wandel.

Homiletische Andeutungen.

Vergleiche die ethischen Grundgedanken. — Gesundheit ist die Grundlage zu aller menschlichen Thätigkeit. Ein kränklicher Mensch kann auch nicht gesund denken. Es würde die Menschen überraschen, wenn sie zu überblicken vermöchten, wie viele von den Dingen, welche die Welt mit Streitigkeiten erfüllt und mit Irrthümern beladen haben, ihren Ursprung in gestörter Verdauung genommen. Wer will in leckem Schiff zur See gehen! —

Starke: Christen sollen sich unter einander segnen, grüßen, Gutes wünschen, Einer für den Andern beten, auf daß uns Allen geholfen werde. — Es ist Keiner so unvermögend, daß er Andern nicht sollte dienen können; wenn's auch nur mit Wünschen und Beten geschieht, so ist's ein großer Dienst. — Ein Kennzeichen eines getreuen Lehrers ist, sich freuen über den geistlichen Wachsthum seiner Zuhörer und Anderer, und Gott deßhalb danken. — Die evangelische Wahrheit ist nicht stille, sie wandelt, und macht den, der sie besitzt, wandeln. — Das natürliche Leben ist nicht mit einem Schritt geendigt; gewiß, das geistliche Leben ist ein stetiges Fortgehen bis an den Tod. — Prediger haben in ihrem Amte Mühe und Arbeit, Haß und Neid, Anfechtung und Verfolgung, Spott und Hohn, aber die Freude über die Frucht ihrer Arbeit überwindet Alles. — Ach, daß doch alle evangelische Prediger Eiferer und Nachfolger würden der heiligen Männer Gottes, die das Werk des Herrn treulich getrieben haben. Ein Jeder sei munter und wacker daran, so wird er zu ihrer Gesellschaft im Himmel erhoben werden. — Wer im Predigtamte nur das Zeitliche suchet und das Vergängliche, ist ein Widerchrist und schändet den Namen Christi. — Es ist dem Lauf des Evangelii sehr hinderlich, wenn dessen Diener nur das Ihre suchen: das macht mehr Atheisten, als Christen. — Wer zur Ausübung der Gottseligkeit ermahnt und sich selbst mit einschließt, der achtet oder macht auch wohl die Ermahnung um so kräftiger. — Wer Christi Knechte aufnimmt, nimmt Ihn selbst auf. Sollen wir nun nicht begierig sein, Ihn in seinen Gliedern aufzunehmen? Er wird seine Herberge reichlich bezahlen. — Wer von der Wahrheit ist und die Wahrheit liebt, muß sie auch auf allerlei Art und Weise suchen zu befördern; das ist ein Kennzeichen eines Wahrhaftigen. — Wundere dich nicht, wenn du mit der klaren Wahrheit nicht Platz findest bei falschen Propheten und Lehrern; haben ihn doch Christus selbst und Seine Apostel nicht gefunden. — Wenn sich die losen Schwätzer nicht mit Worten und Beweisgründen mehr behelfen, noch weiter fortkommen können, so fangen sie an zu verkleinern, verleumden und schmähen. — Teuflische Bosheit, selbst nichts Gutes thun und noch Andern wehren, die da Gutes thun wollen. — Falsche Lehrer sind den Kindern Gottes zuwider und meiden ihre Gesellschaft; aber eben dadurch verrathen sie, daß ihnen selbst die Kindschaft Gottes mangelt. — Ketzer und irrige Lehrer hegen nicht nur Irrthümer im Verstande, sondern diese sind auch mit Verkehrtheit und Bosheit des Willens verbunden. — Die buchstäbliche Erkenntniß ist noch lange nicht Erleuchtung. — Wer Gott hie im Glauben nicht sieht, wird Ihn auch dort in der Herrlichkeit nicht schauen. — Erwiesene Wohlthaten muß man öffentlich rühmen.

Heubner: Hier werden wir an die doppelte Gesundheit erinnert. Wie selten fragen wir nach dem Wohlsein der Seele: das scheint unschicklich! und doch ist's das Wichtigste. — Der leiblich Kranke sorge besonders für Gesundheit der Seele (2 Cor. 4, 16). — Die geistlichen Vaterfreuden können entschädigen für den Mangel der leiblichen (2 Cor. 1, 14. 1 Thess. 2, 19). — Wo nimmt jetzt eine Gemeinde Interesse an dem geistigen Zustande einer anderen Gemeinde? — Liebe gegen die Boten des Evangeliums ist Pflicht gegen das Evangelium selbst. Solche Liebe erhöht das Lob des Christenthums und der Gemeinde. — Diotrephes verstieß sie wahrscheinlich als Vagabunden. Es gab freilich auch Solche, die auf's Evangelium betteln gingen, müssige Grußbrüder (wie die μητραγύρται unter den Heiden auf die Mutter Cybele). — Der Haß gegen fremde einsprechende, besuchende Christen, der sich auch bei manchen Geistlichen findet, kommt aus einer argen, geheimen Bosheit: sie wollen nicht, daß Fremde den Stand ihrer Gemeinde näher besehen, oder das Evangelium bringen, das sie selbst nicht haben; sie fürchten sich, verdunkelt, ihren

Kredit geschwächt zu sehen (1 Thess. 2, 16). — Demetrius ist so treu und einfältig, daß die Wahrheit selbst ihn empfiehlt, indem sie aus ihm heraus redet. Das ist die beste Empfehlung, die man durch sich selbst und durch den Glauben hat (2 Cor. 1, 12). — Du kannst Andern nur ein Zeugniß geben, wenn du aus ihnen selbst ein Zeugniß der Wahrheit hast.

Besser: Die Gastfreiheit war eine feine Tugend der ersten Christen, und Paulus nennt sie unter den Eigenschaften eines untadeligen Bischofs (1 Tim. 3, 8. Tit. 1, 8). Jedes Pfarrhaus, ja jedes Christenhaus war ein Pilgerhaus, wo die verjagten oder im Evangelistenamte reisenden Brüder gastliche Herberge fanden. — Statt seinen Namen, Diotrephes (ein von Jupiter, dem großen Abgott der Heiden, Ernährter), durch die Wahrheit verkennen zu lassen und ein Theotrephes, ein von Gott Ernährter, zu werden, blieb er in der Weltliebe hangen. — Einen verstockten Irrlehrer hätte der Aelteste nicht mehr erinnert. — Wo ein Diotrephes hoch gehalten sein wollte, mußte ein Johannes gering gehalten sein. — Wo der Gehorsam gegen Gottes Wort unmöglich ist, da sollen wir nicht möglich sein wollen. —

3. Der Schluß.

V. 13—15.

Ich hätte dir viel zu schreiben [1]), aber ich will [2]) nicht mit Dinte und Feder dir 13
schreiben [3]). — *Ich hoffe aber, bald dich zu sehen, und Mund gegen Mund werden wir 14
reden. — *Friede sei dir! Es grüßen dich die Freunde [4]). Grüße die Freunde [5]) 15
namentlich [6])! —

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Abbruch. V. 13. 14. **Ich hätte dir viel zu schreiben.** *Πολλὰ* steht mit Nachdruck voran. Das Imperfekt. *εἶχον* ohne *ἄν*, dem griechischen Genius gemäß, ist deutsch im Konjunktiv zu geben. Winer S. 253. **Aber ich will nicht mit Dinte und Feder dir schreiben.** Vgl. 2 Joh. 12. — V. 14: **Ich hoffe aber, bald dich zu sehen.** Der Gegensatz zu dem Schreiben, das dem Apostel nicht weiter zusagt (Düsterdieck), ist der mündliche Verkehr, auf den er in der Kürze hofft. **Und Mund gegen Mund werden wir reden.** Das Futurum *λαλήσομεν* markirt die Zuversicht der Hoffnung. Das Objekt ist das *πολλὰ* V. 13 und die Verhältnisse, die der Brief angegeben.

2. Grüße. V. 15. **Friede sei dir.** Der Gruß des Apostels an den lieben Cajus. „Wie zu Anfang der Briefe das einfache *χαίρειν* für die Fülle des christlichen Grußes nicht genügt, so wird auch am Schlusse das gemeine *ἔρρωσο* (Act. 23, 30. 15, 29) durch reichere und tiefere Formen verdrängt. In demselben hat die Anwünschung des Friedens um so natürlicher ihre Stelle (Gal. 6, 16. Eph. 6, 23. 1 Petr. 5, 14. 2 Thess. 3, 16. Röm. 15, 33. u. a.), weil dieser als die Summe der eigenthümlichen Gnadengaben Gottes in Christo angesehen werden kann (Luc. 2, 4. Joh. 14, 27), wie N. de Lyra richtig erklärt: pax interna conscientiae, pax fraterna amicitiae, pax superna gloriae" (Düsterdieck). Freude ist übrigens Gesundheit der Seele. — **Es grüßen dich die Freunde.** Bengel: rara in N. T. appellatio, absorpta majori fraternitatis. Errant philosophi, qui putant amicitiam non instrui a fide. Joh. 15, 15. Der Ausdruck entspricht dem reinen Privatschreiben, das in rein persönlichen Verhältnissen geschrieben ist (Lücke). Beda: amicis gratiam pacis mandat et salutis et per haec Diotrephen ceterosque veritatis inimicos a salute et pace vestra monstrat extraneos. Unter die *ἀδελφοί*, welche sonst gegrüßt werden (Phil. 4, 21. 1 Cor. 16, 20. Eph. 6, 23), wird Johannes den Diotrephes nach 2 Joh. 9—11. gerechnet haben, da er nur als ambitiosus handelte, aber nicht in der Lehre von Christi Kommen im Fleische irrig und falsch gewesen zu sein scheint; *φίλος* aber war er und sein Anhang dem Apostel nicht, wie Cajus und Demetrius. Vgl. Joh. 11, 11. Act. 27, 3. **Grüße die Freunde namentlich.** *Κατ' ὄνομα* = *ὀνομαστί* (Joh. 10, 3); Bengel: non secus ac si nomina eorum praescripta essent. Die Grüße, und insbesondere die namentlichen, haben so tiefe Bedeutung und so großen Werth, daß Paulus ein ganzes Kapitel seines Römerbriefs (16, 1—24) damit anfüllt und oft eine Reihe anfügt.

Homiletische Andeutungen.

Starke: Es ist nicht rathsam, der Feder Alles anvertrauen; Manches läßt sich besser und sicherer mündlich, als schriftlich vorstellen. — Wenn Kinder Gottes sich besuchen und mit freundlichen Gesprächen ergötzen können, das ist nicht eine geringe Wohlthat. — Wir sind in der Gesellschaft der heiligen Männer Gottes, so oft wir ihre Schriften hören, lesen. —

Heubner: Wir sehen, wie auch Freundschaftsbriefe durch den Glauben geheiligt werden. Der Stempel unseres evangelischen Sinnes soll Alles an sich tragen. Ein vom Geiste des Christenthums ganz durchdrungenes Gemüth wird sich auch in geringen Freundschaftsbriefen nicht verleugnen. Beispiele siehe in Sailers christlichen Briefen aus allen Jahrhunderten, in Luthers, Tersteegens, John Newtons Briefen. — Kinder des Friedens empfangen den Frieden (Luc. 10, 5. 6).

Besser: Mit Namen grüßt Johannes die Freunde; er trägt sie Alle auf dem Herzen und jeden Einzelnen insonderheit. Das ist Aeltesten-Treue. —

1) V. 13: *γράψαι σοι* hat ABC. cod. Sinait.

2) ib.: *οὐ θέλω* bei BC. cod. Sinait. Die Lesart A *οὐκ ἐβουλήθην* ist aus 2 Joh. 2, 12. entstanden, wie *οὐκ ἤθελον* danach gestaltet.

3) ib.: *σοι γράφειν* BC. cod. Sinait. Bei A *γράφειν σοι*.

4) V. 15: *φίλοι* haben außer dem cod. Sin. BCGK u. a. A hat *ἀδελφοί*.

5) ib.: Statt *φίλους* haben wenige unbedeutende *ἀδελφούς*.

6) Zum Schluß hat G *ἀμήν*. — Die Unterschrift *Ἰωάννου γ* findet sich bei AB cod. Sinait. Die gewöhnlichen Zusätze finden sich verstreut, nicht ausreichend bezeugt.

Druck der Hofbuchdruckerei (H. A. Pierer) in Altenburg.

BS494 .L275 v.15-16
Die drei Briefe des Apostels Johannes
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00052 6105